PENSAMIENTO CRITICO/PENSAMIENTO UTOPICO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

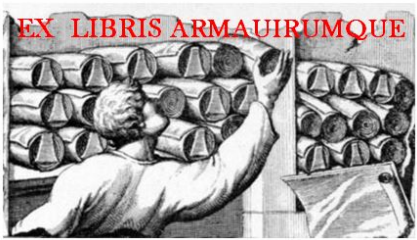
Antonio Alegre Gorri

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

La presente obra es una novedosa Historia de la filosofía antigua, preferentemente una Historia de la filosofía griega. Novedosa, porque indica con claridad cómo la filosofía es la historia hecha conceptos. Al hilo de tal lema hegeliano se analizan los contextos culturales, científicos, artísticos, literarios, religiosos, socio-políticos y económicos de los que emerge la filosofía; se analiza como surge el *discurso filosófico*. Acaso la mejor forma de entender qué es la filosofía occidental sea comprendiéndola en su aurora: la filosofía griega. En esta obra se aborda la apasionante tarea de reconstrucción del nacimiento de los conceptos y modos de pensar de nuestra filosofía occidental, así como se indaga qué variables generaron tales conceptos y modos de pensamiento. El autor rompe con muchos tópicos que constituyen una costra que impide leer el texto del discurso filosófico griego; en consecuencia propone nuevos enfoques de gran potencia interpretativa. Esta obra de Historia de la filosofía antigua es, en realidad, una obra global de cultura, sociología, política, religión, arte; es decir, de todos los elementos que configuraron la mentalidad griega. Desde la ventana de la filosofía se puede observar el paisaje del complejo, rico y fascinante mundo griego antiguo, así como se pone de manifiesto el modo de creación de la filosofía a partir de ese paisaje.

Antonio Alegre Gorri, nacido en Olite (Navarra), en 1943, doctor en Filosofía con una tesis doctoral sobre «El lenguaje filosófico-político en la obra de Platón», es en la actualidad profesor titular de Historia de la Filosofía Griega en la Universidad de Barcelona. Se ha dedicado y dedica a la docencia e investigación de la cultura y filosofía griegas; fruto de su docencia e investigación son sus publicaciones; entre otras, cabe destacar, *Estudios sobre los presocráticos*, Anthropos, Barcelona, 1985; *Textos de filosofía: Platón: Selección y análisis de los grandes temas de su filosofía*, ICE de la Universidad de Barcelona, 1983; «Platón, el demiurgo del ser y de bellas verdades en palabras», en *Los filósofos y sus filosofías*, Vol. I, Vicens Vives, Barcelona, 1983; *La sofística y Sócrates*, Montesinos, Barcelona, 1986. Ha traducido e introducido, con notas, *Los económicos* del Pseudo-Aristóteles, Barcelona, Orbis, 1985. Es autor, además, de numerosos artículos especializados sobre filosofía y cultura griegas. En la actualidad está preparando un estudio sobre la tragedia ática.

EX LIBRIS ARMAUIRUMQUE



PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Antonio Alegre Gorri

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Diseño gráfico: GRUPO A

Primera edición: marzo 1988

© Antonio Alegre Gorri, 1988
Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.
Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona
ISBN: 84-7658-071-1
Depósito legal: B. 8.576-1988
Impresión: Novagràfik. Puigcerdá, 127, 08019 Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

A don Emilio Lledó, filósofo y maestro de filósofos, escritor eximio, humanista, es decir, hombre crítico y antidogmático, propulsor de la philía *y de la paz en un mundo de sombras e intereses, amigo; y maestro por sus cualidades mencionadas.*

PRÓLOGO

El libro que el lector tiene en sus manos posee algunas características especiales que conviene aclarar. Se trata de un trabajo que, en su día, presenté para el concurso-oposición a la plaza de Profesor Titular de *Historia de la Filosofía Antigua* (así rezaba el título oficial para la actividad docente, y el título oficial de su perfil de investigación rezaba *Historia de la Filosofía Griega*), en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona en noviembre de 1986, concurso-oposición y plaza que gané brillantemente. Desde entonces soy Profesor Titular Numerario de Historia de la Filosofía Antigua en las mencionadas Facultad y Universidad. Sin embargo, desde mucho tiempo antes ya profesaba en esta Facultad como profesor no numerario de Historia de la Filosofía Antigua.

Para concursar a la oposición a una plaza de profesor titular de Universidad hay que presentar, entre otras cosas, ante un tribunal, por escrito, y defenderla luego oralmente y someterse a las preguntas pertinentes del tribunal, una memoria o programa docente original sobre la materia a la que se oposita, memoria-programa en la que el opositor explica cómo entiende la materia,

cuál es el programa de la misma que ofrece, cómo se debe impartir a los alumnos, y qué proyectos de investigación está llevando a cabo, los cuales enriquecerán la docencia, ya que no hay docencia solvente sin investigación; también hay que presentar un *curriculum* donde se especifican méritos, como años de docencia en la Universidad y publicaciones del concursante; posteriormente hay que presentar, para exponer y defender, una lección magistral sobre algún tema del programa; lección magistral que debe ser fruto de la investigación del opositor. Mis colegas, es decir, los profesores de Universidad conocen bien tales pormenores; pero no los conoce todo el público lector amante de la cultura y la filosofía griegas. Y yo aspiro a que mi libro sea leído, no sólo por mis colegas y alumnos, sino por un público muchísimo más amplio. Esta es la razón por la que he explicado sumariamente el proceso atinente a oposiciones, el cual tiene que ver con la confección de este libro.

Sucede, por lo antementado, que en este libro, fondo y forma están esencialmente entretejidos. Este libro se publica tal y como fue pensado y escrito para una oposición. Ahora bien, acontece que cuando escribí esta memoria para presentarla como material original para una oposición lo hice, además, pensando en una publicación futura, como libro, feliz acontecimiento que ahora ocurre por obra y gracia de la editorial Anthropos de Barcelona. El hecho de que una memoria-programa sea publicada puede reportar algunas ventajas a muchas gentes. En primer lugar, mostrará al público lector cómo se trabaja e investiga en la Universidad, que es de todos, puesto que todos la financiamos con nuestros impuestos; en segundo lugar, puede servir de guía a todos aquellos que piensen opositar a plazas de profesores titulares de la Universidad española. Estas dos razones me impulsaron a decidirme a ofrecer para su publicación esta memoria-programa, tal y como fue escrita. Acontece, a menudo, que algunos trabajos que se realizan en las facultades —tesis, memorias, seminarios, etc.— son retocados para convertirlos en li-

bros. Ello sucede porque, por ejemplo —y este caso lo entenderá todo el mundo—, unos apuntes de clase, aun siendo muy buenos, poseen, por esencia, su especificidad: son escritos para ser explicados oralmente, comentarlos con los alumnos, ampliarlos, profundizarlos en una u otra dirección según los intereses de los que los escuchan, etc. La especificidad de un texto-libro es otra: su acabado perfecto y artístico, estético. Ahora bien, lo deseable es conjuntar trabajo académico y publicación; así, el quehacer de la Universidad se difunde y llega a todo lector. Aclarado todo lo anterior, sólo me resta explicar la estructura de este libro, ahora que el lector sabe de su génesis. Consta de cinco partes. La primera es una larga introducción en la que se explica cómo hay que estudiar e investigar la filosofía antigua, especialmente la griega. Ésta, como la filosofía de todas las épocas, es un discurso especial que surge en estrecha relación dialéctica de dependencia e influjo con la sociedad, la cultura, la ciencia, especulativa y técnica, el mito y el lenguaje. Esta temática es la abordada en la introducción. La segunda parte es la descripción del programa específico, pormenorizado y comentado en notas, de la historia de la filosofía antigua. Pero no se trata sólo de un índice —tal cosa no tendría excesivo valor— sino de un índice comentado amplísimamente en notas, que constituyen, por ser una explicación total del índice, una real historia de la filosofía antigua. El índice no es el que se suele ver en la mayoría de los manuales, ya que ofrece algunas novedades, explicadas y justificadas en las notas: por ejemplo, la conveniencia de dividir la historia de la filosofía griega, no en presocráticos y postsocráticos, sino en preparmenidismo y posparmenidismo; la de tratar el tema y problema del paso del mito al logos a la luz de la distinción entre filosofía prepolítica y política (en el sentido etimológico de *polis*), distinción que se ha revelado de una gran potencia explicativa; la de incluir en una historia de la filosofía griega la tragedia, las teorizaciones políticas, los oradores, la religión, las ciencias, las técnicas, la literatura, el arte. Es decir,

la filosofía griega no se puede comprender sin conocer la cultura griega. *Las notas de este libro dibujan el cuadro de esa cultura.* Ahora bien, el discurso filosófico griego no es identificable totalmente a los otros campos que hemos mencionado; pero nace de ellos e influye en ellos, transformándolos. El discurso filosófico griego en su especificidad, a saber, como discurso sobre el ser y lo que de suyo le corresponde, y sobre la verdad, es decir, la filosofía como descripción de la gran cadena del ser: eso es lo que tratamos en la tercera parte (que reza: *Justificación del Programa*).

Otra de las aportaciones de este libro consiste en que analizamos la filosofía antigua, especialmente la griega, a la luz de su lenguaje. Todo discurso, científico, artístico o político, posee su propio lenguaje; la filosofía también. En la aurora de la filosofía, es decir, en la filosofía griega, tal método de análisis del lenguaje es de una gran potencia explicativa, pues analizar unos términos consiste en perforar la significación superficial de los mismos, la estructural o posicional, tecnificada ya, y dar cuenta del significado extrafilosófico que poseían, de la razón y de cómo algunos pensadores —los filósofos— transformaron en filosóficos esos términos.

La cuarta parte del libro contiene los proyectos de investigación que actualmente estoy llevando a cabo. Como poseen un interés por sí mismos, es decir, como rebasan lo académico-oposicional, los presento tal y como los redacté para el concurso-oposición.

La quinta parte es una extensísima bibliografía sobre la historia de la filosofía antigua. No me vanaglorio por la extensión de la lista bibliográfica. Cualquiera puede, acudiendo a un ordenador —práctica que a menudo se usa para desgracia del lector— obtener una larguísima como inane lista. Me vanaglorio porque esta bibliografía será de gran utilidad a cualquier persona que desee adentrarse en la historia de la filosofía antigua, especialmente en la historia de la filosofía griega en general o en cualquiera de sus aspectos en particular, ya que está organizada por temas y brevemente comenta-

da; y sólo he citado aquella bibliografía de la que puedo dar cabal cuenta, es decir, aquella que conozco. Sólo así una bibliografía puede ser operativa y útil para el lector estudioso. He de decir que la he ampliado para la publicación. El mundo griego genera continua bibliografía y hay que procurar estar al tanto de las novedades. En el apartado bibliográfico hay un subapartado de los repertorios bibliográficos más importantes y de las grandes obras de conjunto, así como de los diccionarios, y otro de las principales revistas de la historia de la filosofía antigua (también de filología clásica, arqueología, etc.), agrupadas por países. Ambos subapartados pueden ser de gran utilidad.

El lector encontrará en este libro, por las razones ya explicadas, terminología y expresiones que aluden al concurso-oposición, como, por ejemplo, programa, memoria, proyectos de investigación, etc. Por las razones también apuntadas no las hemos substituido: estoy seguro de que a ningún lector van a perturbar.

Este libro no es una historia de la filosofía antigua tradicional; quiero decir, no es un despliegue cronológico de los filósofos y sus teorías; aun cuando, evidentemente, las teorías aparecen en su esencia —muchas veces con detalle—, no era mi intención ofrecer una *descripción* de los filósofos griegos y sus teorías; se trata, más bien, de un libro especulativo-metodológico, es decir, en él *reflexiono* sobre la filosofía antigua, ofrezco perspectivas metodológicas de análisis en algunos casos novedosas, para abordar fructíferamente tan importante período; por lo tanto, se requiere que el lector que intente adentrarse en él posea un mínimo conocimiento de las *positividades* de la filosofía antigua; quiero decir, debe conocer, siquiera mínimamente, las teorías y el lenguaje de los filósofos de la Antigüedad.

La filosofía antigua (aquella que es fuente de nuestro pensar occidental; con tal puntualización descarto, por ejemplo, la filosofía china y otras) tiende su arco desde la época micénica hasta San Agustín. El lector notará que trato con más intensión y extensión la filosofía grie-

ga propiamente dicha, en su división, ya clásica, de filosofía griega arcaica, clásica y helenística. Por supuesto que también me refiero al cristianismo, a la filosofía de la época romana, a la patrística, etc. Sobre el cristianismo he escrito poco, pero creo haber formulado ideas relevantes. Podría haberme excusado diciendo que todos estos movimientos se inspiran en la filosofía griega anterior, por ejemplo, en Platón, en Aristóteles, en el epicureísmo, en el estoicismo antiguo, lo cual es cierto; ahora bien, la razón de peso es que fundamentalmente soy especialista en historia de la filosofía griega.

Deseo que este libro arribe a dos buenos puertos: que sirva de reflexión y acicate a los ya conocedores del mundo antiguo, y de incitación a adentrarse en él a aquellos que lo conozcan menos.

Por último, me parece oportuno resaltar que este libro es excitante; quiere ello decir que ha sido concebido y escrito para ser no solución de problemas ni explicación, siempre opinable, de ellos, sino presentación, clara y exhaustiva, de los problemas efundentes de la filosofía y cultura griegas; el lector, en la medida en que yo haya alcanzado la gracia de la claridad de la formulación, se verá incitado y excitado para imbricarse en esos problemas; la presente obra pretende descorrer, apenas, pero sustancial y significativamente, el velo tras el cual se hallan los caminos a seguir para dar con la luz; y lo hace en forma de sugerencias y mediante la oferta de una importante, selecta y adecuada bibliografía para cada caso.

Se trata, pues, de una obra que incita a la participación investigadora del lector. Es mi obligación avisar de la necesidad de leer todas las notas; de lo contrario se perderá irremisiblemente la trama intelectual de la obra.

Tengo que agradecer a Rosa Rius Gatell su inestimable ayuda en la corrección de las galeradas; ayuda prestada con generosidad, sensibilidad y mucha sabiduría.

Debo agradecer a la editorial Anthropos el haberse atrevido a publicar este libro de estructura no tradicional y de compleja composición, dadas las numerosísimas notas y su desmesurada extensión.

ANTONIO ALEGRE GORRI
Barcelona, 26 de octubre de 1987

INTRODUCCIÓN

Nuestro estudio versará sobre ese período *privilegiado* que es la Filosofía griega. Explicaremos el porqué del adjetivo «privilegiado». Nuestra manera de pensar, nuestra *Weltanschauung*, está en gran medida, condicionada e influida por el modo de pensar de los griegos antiguos. Algunas de sus producciones, generalmente las científico-técnicas, han sido superadas y perfeccionadas por la Modernidad, pero otras han sido sólo perfeccionadas y, algunas, ni superadas ni perfeccionadas.

Los tiempos posteriores, por ejemplo, en arte, se miran continuamente, en múltiples resurgimientos, en el espejo del tiempo de los griegos. Sea esta una razón por la cual hemos escrito lo de «privilegiado». Pero hay más. La filosofía actual, a veces, busca justificación y legitimación. Acaso sea una buena forma de saber cuál es la esencia de la filosofía encontrar cuál era en la época de los griegos, en su gestación.

Los griegos generaron una forma de pensar y un lenguaje de los que somos deudores (tal aserto no lo formulamos como una hipótesis que haya de ser demostrada, pues una mínima reflexión hará que nos percatemos de ello), unos conceptos, en fin, que son, en gran medida, nuestros conceptos.

Entender, por tanto, la filosofía griega, es entender gran parte de toda filosofía, la filosofía de todos los tiempos.

El momento de la filosofía griega es un momento privilegiado, porque es el de la creación de un lenguaje filosófico que ha devenido universal y omnitemporal.

Entender un lenguaje supone comprender las condiciones y mediaciones que han creado tal lenguaje. El momento griego es privilegiado por lo prístino. La comprensión del significado de los términos filosóficos se nos ha tornado, hoy, más difícil, y los significados mismos han devenido opacos, no por la mayor complejidad de la sociedad y la cultura y las ciencias, sino a causa del largo tendido histórico transcurrido. Queremos decir: *para entender lo que significa un concepto filosófico griego, habremos de comprender la estructura reticular y dinámica que crea tal concepto.* En primer lugar pondremos un ejemplo, y, después, reflexionaremos brevemente sobre él.

¿Qué significa el término Λόγος filosóficamente? Λόγος significa palabra, no en sentido gramatical, eso era ὄνομα), sino en sentido de ἔπος, es decir, palabras de un cuento o de un canto recitativo (véase *Odisea*, 8, 91), aquello que se dice, se cuenta, se narra, narraciones, cuentos, historias, etc. Λόγος viene de λέγω, que significa originariamente decir.

Más adelante, en Platón, Λόγος significa, entre otras cosas razón: ἅ μάλιστά τις ἂν λόγῳ λάβοι (*Parménides*, 135e): es decir, aquello que preferentemente alguien aprehende por la razón.

¿Qué ha sucedido para que Λόγος, de significar palabra, exposición, pase a significar razón? Ha sucedido toda una historia, tanto de la lengua como de los hechos.[1] Ha sucedido, por ejemplo, la existencia de Heráclito. ¿Qué hizo Heráclito?

1. Al referirnos a hechos queremos significar una compleja retícula de acontecimientos y transformaciones socio-político-económicas, culturales, científicas, más la genialidad conceptualizadora de algún filósofo, por ejemplo, Heráclito.

Nosotros tenemos escrito: «Por mor de la precisión, diré que en la cristalización de cosmovisiones, al menos por lo que al mundo de los griegos se refiere, se suele proceder de la siguiente manera: tanto el lenguaje generado por formas de vida y organizaciones sociopolíticas determinadas, como éstas, se erigen en paradigmas interpretativos del cosmos físico exterior, para, a la luz de éste, interpretar al individuo, al hombre. Nos hallamos, pues, ante tres niveles: sociopolítico, físico-cósmico e individual. Reformulado a la luz de la legalidad: las leyes sociales devienen leyes cósmicas —en parte— que regulan al individuo. Cuando un pensador tiene el acierto de reunir los tres niveles en un lenguaje conceptual, a los tres mentados referido, podemos decir que ha nacido un filósofo. A tenor de lo dicho, sostengo que el primer filósofo occidental fue Heráclito de Éfeso. Pero como hay que dejar espacio a la lucidez de algunos pensadores, las relaciones entre entorno sociopolítico y pensamiento por tal entorno generado no suelen ser siempre horramente mecánicas, aliter, el pensamiento no tiene por qué ser cual espejo» (A. Alegre Gorri, *Estudios sobre los presocráticos*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1985, p. 14).

El pensamiento es ποίησις, creación sobre y a partir de lo que hay, y lo mismo el lenguaje generado por tal pensamiento. Tal capacidad *poiética* de pensamiento y lenguaje puede verse en el de Éfeso.

¿Qué es el Λόγος en Heráclito? El concepto Λόγος sintetiza, cristaliza, e interpreta —pero síntesis, cristalización e interpretación son ποίησις— varias realidades, hechos, conceptos anteriores, a saber:

1. *Palabra*, en el sentido religioso de las religiones mistéricas. En los Misterios, las palabras sagradas revelaban, descubrían, epifanizaban la verdad que antes estaba oculta: por medio de la palabra «se arrancaba el no-ser de lo oculto». Parece que esa idea nos quiere transmitir Heráclito cuando dice:

a) «τοῦ δὲ λόγου τοῦδ'ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον»

(Fr. 197 Kirk & Raven, *Sexto*, adv. math. VII, 132, D-K B1: «Siempre se quedan los hombres sin comprender que el logos es así como yo lo describo, lo mismo antes de haberlo oído que una vez que lo han oído»).

b) «οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι» (*Fr.* 199 de Kirk & Raven, *Hipólito*, ref. IX, 9, 1 D-K B 50: «Tras haber oído al logos y no a mí, es sabido convenir en que todas las cosas son una»).

En estos dos fragmentos se observa cómo Λόγος retiene, pero transpone, el sentido de palabra religiosa.

Tres eran los comportamientos y las actitudes y situaciones de los hombres ante la Palabra-Verdad religiosa en los misterios; los que habían oído y comprendido la Palabra; los que, habiéndola oído, no la habían comprendido; y los que ni la habían oído ni comprendido. Idéntica estructura reproduce Heráclito en los fragmentos que parece encabezaban su libro. Pero hay una transposición importante en Heráclito: el Λόγος será la verdad de la doctrina que el de Éfeso nos va a enseñar, verdad que está oculta por cuanto la mayoría de los hombres no la comprenden.

Su forma, la estructura, es la misma que en las religiones mistéricas, pero lo que varía es el *contenido*, ¡y el método!

El contenido de la palabra religiosa era un contenido de transmisión uniforme, estática, atinente a mitos de salvación; el contenido de la doctrina del de Éfeso es filosófico o científico (a saber, cuáles son las leyes de la realidad y las leyes de la razón que aprehende tal realidad); el método, en el caso de las religiones mistéricas, consistía en la relación transmisión-epifanía ↔ aceptación; el método heraclíteo consiste en descubrimiento activo por parte del hombre sabio (σοφός).

2. Pero ¿qué nos enseña esa palabra (Λόγος), ahora filosófica?

2.1. Nos enseña que existe una ley de acuerdo a la cual acontecen todas las cosas. El Λόγος es dicha ley.

2.2. Nos enseña que el Λόγος es cada cosa según su

constitución («κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει». Fr. 197, Kirk & Raven).

2.3. El Λόγος es lo común.

2.4. El Λόγος nos enseña la existencia de la unidad en la diversidad: «οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λογου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι» (Fr. 199, Kirk & Raven, D-K B 50).

2.5. Heráclito identifica el Λόγος con el fuego.

2.6. Heráclito identifica el Λόγος con la armonía invisible y con la auténtica naturaleza de las cosas: «ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων [...]» (Fr. 210, Kirk & Raven; *Hipólito*, ref. IX, 9, 5; D-K B54) y (φύσις κρύπτεσδαι φιλεῖ» (Fr. 211, Kirk & Raven, *Temistio*, D-K B 123).

2.7. El Λόγος es la guerra; la guerra es la directriz del cambio en el mundo: «εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ'ἔριν καὶ χρεών» (Fr. 214, Kirk & Raven, *Orígenes*, Celsum VI, 42; D-K B 80). Conviene saber que la guerra es común a todas las cosas y que la justicia es discordia, y que todas las cosas sobrevienen por la discordia y la necesidad.

2.8. El Λόγος es el perpetuo cambio de todas las cosas.

2.9. El Λόγος es la ley que rige las revoluciones del fuego (πυρὸς τροπαί). Es la cuenta-y-razón.

2.10. El Λόγος es la ley por excelencia, la ley divina. Divina quiere decir precisamente eso, la ley más importante.

Ha pasado algo desde las apariciones primitivas de Λόγος con significado neutro de *récit* hasta las significaciones de Platón y Aristóteles. Ha pasado, entre otros, pero primordialmente, Heráclito. Según este autor, el Λόγος es la ley que refleja las continuas transformaciones del κόσμος, y es la ley intersubjetiva de los hombres sabios —su método— que captan tal ley. De esta última acepción a la de «razón» en Platón sólo hay un paso.

¿Por qué escogió Heráclito la palabra Λόγος? Mucho debemos a las investigaciones de Heidegger sobre los griegos. Recordando sus lúcidas puntualizaciones e inspirándonos en ellas, hemos de decir que λέγειν significa

decir, pero también reunir, recoger; toda reunión es selección; se escoge algo para algo; decir es seleccionar, presentar algo como siendo algo, patentizar, mostrar, sacar algo a la luz. Así, mediante el decir selectivo se logra la verdad, ἀλήθεια, que significa desocultar.

Sin la palabra, esto es, sin la ciencia, sin la filosofía, no hay verdad. Heráclito ha desocultado, pues, varias realidades, a saber, las que hemos indicado desde el punto 2.1 hasta el 2.10. Las ha investigado, las ha dicho (Λόγος).

La filosofía griega es un proceso evolutivo en el que ella (la filosofía) nace arrancándose paulatinamente del mito, se constituye y se desarrolla. Una forma muy interesante de estudiar la historia de la filosofía griega consiste en analizar el *lenguaje* filosófico, mejor aún, el lenguaje, a secas, que se va constituyendo en lenguaje filosófico. Es evidente que antes de Heráclito el término Λόγος era más pobre en significados que después de él. Nosotros mostraremos en este programa la evolución de la filosofía griega, insistiendo en los conceptos que tal filosofía dio a luz, algunos de los cuales son: λόγος, ἀλήθεια, ἐόν, εἶναι, φύσις, νόος, σοφός, ἐπιστήμη, δόξα, δύναμις, εἶδος, εἰκών, εἰκασία, πίστις, διάνοια, νόησις, οὐσία, κατηγορία, πόλις, κόσμος, ἀρχή, αἰτία, παιδεία, γένεσις, νόμος, μῦθος, τέλος, ἐντελέχεια y un largo etcétera. Estas y otras palabras deben quedar claras en una investigación sobre filosofía griega.

Algunas de estas palabras han podido variar su significado en el correr de los tiempos; se conservan, empero, los significantes que surgieron en el mundo de los griegos, y muchas de ellas conservan, también, en gran medida, significados idénticos o parecidos.

Como hemos afirmado, pocas historias de la filosofía griega se han escrito a la luz del lenguaje. En el programa que ofrecemos nosotros vamos a poner el acento en el lenguaje. Ofertar en la Universidad, cursos de historia de la filosofía griega a la luz de su lenguaje es realmente apasionante y formativo, tanto para el alumno como para el profesor. Pondremos un ejemplo: todo

lector perspicaz de la tragedia ática se habrá percatado de que cuando los trágicos se refieren al que regenta el poder utilizan la palabra τύραννος. La recreación de la semántica histórico-política de tal término es pieza clave para la comprensión de la esencia de la tragedia.

Nosotros, a la hora de presentar este programa docente y proyecto de investigación, hemos tenido como norte y guía los estudios de Heidegger sobre los griegos, los de Nietzsche[2] y los de E. Lledó. El profesor Lledó portica su libro *Lenguaje e Historia*[3] con dieciséis tesis programáticas realmente importantes. En la séptima tesis escribe: «El pensamiento filosófico no es más que una modificación o una peculiaridad del pensamiento humano y, por consiguiente, procede del mismo estímulo que éste: la instalación en la naturaleza y en la sociedad». Y la decimocuarta reza: «Toda filosofía, producto de la historia, circunscribe el ámbito teórico donde se desarrolla el pensamiento, en relación con los problemas de conocer y de obrar».

Nosotros mostraremos la retícula de los estímulos de la naturaleza y la sociedad que han generado un lenguaje filosófico, el lenguaje de la filosofía griega, que tan decisiva importancia ha tenido, tiene y tendrá en nuestra filosofía y maneras de comprender el mundo.

Sobre cómo hacer historia de la filosofía griega

Reescribir la historia de la filosofía griega significa tanto como estudiar las relaciones dialécticas entre naturaleza-sociedad-cultura y un lenguaje conceptual que surge de las relaciones del hombre con la naturaleza y la sociedad.

Nosotros diríamos que hay un intento de dominar, y para dominar hay que explicar y describir la naturaleza. Se intenta dominar la naturaleza para extraer de ella lo

2. La conciencia lingüística de estos autores es notoria.
3. Lledó, E., *Lenguaje e Historia*, Barcelona, Ariel, 1978.

que puede producirnos felicidad (εὐδαιμονία); se intenta organizar la sociedad para lograr felicidad (εὐδαιμονία), bien sea de todo el pueblo (δῆμος), bien de algunos grupos. La búsqueda de la felicidad conlleva uso, y muchas veces abuso, del poder.

Se cree a veces, erróneamente en nuestra opinión, que en un momento dado existe un *interés en la pura contemplación desinteresada.* El subrayado de la frase muestra lo paradójico de la misma. Quedará claro lo que queremos decir si traemos a colación tres frases de Aristóteles:

1. «Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes, luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas y a la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos» (*Met.*, A, 982 b 11/20, traducción de V. García Yebra).

2. A continuación dice: «De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta es sola para sí misma» (*Met.*, A, 982 b 20/28, traducción de V. García Yebra).

3. «Y, entre las ciencias, pensamos que es más sabiduría la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados, y que la desti-

nada a mandar es más sabiduría que la subordinada» (*Met.*, A, 982 a, 14/6).

¿Se elige alguna ciencia *sólo* por saber? Nos parece que no. Aristóteles dice que la sabiduría (la filosofía) es una ciencia contemplativa, desinteresada, no productiva. Pero también dice que la filosofía comenzó cuando ya estaban solucionadas las cuestiones productivas y de ornato de la vida, con lo cual reconoce la importancia de lo material para que surja lo espiritual; sólo cuando existe lo primero se puede dar lo segundo.

Aristóteles es un analítico y un teórico; pero olvida algunas cosas, a saber, la importancia y decisiva influencia que los modos-de-estar-insertados-en-la-sociedad-los filósofos ejercen en su filosofía, por ejemplo: Anaximandro nunca hubiera concebido su sistema cosmológico sin la influencia de las técnicas,[4] y no hubiera sido el poema de Parménides como fue si él no hubiera sido un legislador y hubiese vivido en una ciudad organizada socio-urbanística y socio-políticamente de otra forma a como lo estaba Elea.[5] Y se podrían multiplicar los ejemplos. Con lo cual se demuestra que no existe una ciencia puramente contemplativo-desinteresada desligada de los procesos materiales y sociales. Desde los estudios de J.P. Vernant [6] sabemos —mejor dicho, ese helenista nos ha hecho percatarnos, ha epifanizado algo que estaba ahí— la importancia que lo social, lo político y lo urbanístico, el espacio civil —el ágora— tuvo en las visiones cosmológicas.

Y en las citas que hemos traído a colación de Aristóteles, el Estagirita ejemplifica su concepción de la filosofía mediante la referencia al hombre libre. El hombre libre era, en Grecia, el ciudadano, πολίτης: «Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utili-

4. Farrington, B., *Ciencia griega*, Barcelona, Icaria, 1979.
5. Capizzi, A., *Introduzione a Parmenide*, Laterza, Roma, 1975.
6. Vernant, J.P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1976.

dad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para ningún otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sólo es para sí misma».

Los modelos sociomorfos influyen en la ciencia y la filosofía; el modelo que influye en la concepción aristotélica de la filosofía es el del πολίτης; tal cosa se verá con más claridad si analizamos la teoría del σοφός en Aristóteles. El ciudadano, πολίτης, era considerado libre, poseedor de un Estado soberano (πόλις), inteligente, racional, no esclavo, que mandaba sobre los demás.

Son justamente las cualidades definitorias que el Estagirita estipula para el sabio y la sabiduría-filosofía (véase *Met.*, A, 982 a, 5/20).

Para comprender cómo surge la filosofía griega hay que entender y dar cuenta de los siguientes hechos: cómo estaba constituida la sociedad griega, así como los procesos y evoluciones de tal sociedad; qué significó y la importancia que tuvo la πόλις; cuáles eran las visiones que tuvo, la gramática que escribió el mito sobre la sociedad y la naturaleza; las influencias de la ciencia y cosmovisiones orientales; el desarrollo de la lengua, y la influencia e importancia de las técnicas.

Dar cuenta de estos puntos y de cómo ellos, más la *genialidad* de algunos autores, generaron una *específica* cosmovisión, es dar cuenta del origen de la filosofía griega, de nuestra filosofía.

Hemos subrayado dos conceptos, a saber, «genialidad» (de algunos autores) y «específica» (cosmovisión). Y ello nos plantea una cuestión: ¿por qué precisamente en Grecia hubo tales autores geniales (i.e. filósofos) y por qué aparece en Grecia, y no en otro lugar, la específica cosmovisión aludida? ¿Por qué no aparece en otros pueblos? [7] Los pueblos orientales habían alcanzado altas

7. Es enorme la bibliografía existente sobre estos temas, que se han denominado bajo el nombre genérico de «el paso del mito al logos». Suponemos a los lectores de este trabajo conocedores del tema; por ello evitaremos la multiplicación de referencias bibliográfias; por otro lado, nuestro conocimiento del tema,

cotas en el desarrollo de las ciencias,[8] pero no aparecen tratados científicos *teóricos* ni surge la filosofía. ¿Por qué? *Nuestra opinión es que la organización político-convivencial de los griegos, la πόλις, fue elemento decisivísimo en el surgimiento de la filosofía.* ¿Por qué?

La πόλις implica libertad y contrastación de ideas; el Λόγος de la πόλις patentiza la unidad de la diversidad, de la oposición de clases; la πόλις es el ser consensuado, en cuyo ser anida el no-ser como diferencia y alteridad; las πόλεις de la Hélade adquieren su ser por reacción y en lucha contra la diferencia de los bárbaros (recordamos aquí las guerras contra el Persa, las guerras médicas); la πόλις escribe un derecho que publica;[9] el ágora, centro de la πόλις es el lugar de la concertación libre y de la expresión de la diferencia. La historiografía moderna ha reconocido la importancia de la πόλις y la influencia que tuvo en la manera de entender la vida, manera que propició la aparición de la ciencia y la filosofía. Citaremos la opinión de E. Topitsch: «Las representaciones, por cuya virtud nacieron, entre otras, las ideas del derecho natural en Occidente, brotaron de aquellas formas más racionales de concepción antropomórfica del mundo que en la primera filosofía griega —hemos de prescindir aquí de fenómenos semejantes acaecidos en el Oriente— reemplazaron al mito. Cuando las antiguas estructuras sociales, caracterizadas por la existencia de una nobleza rural, dejaron paso a la polis, las formas de vida urbana constituyeron el mo-

así como los muchos años que hemos dedicado tanto a la investigación como a la docencia de la filosofía griega, nos autoriza, creemos, a reflejar nuestro pensamiento, reflejo y cristalización de las numerosas lecturas sobre la cuestión y conocimiento de las diversas posiciones, pero además, pensamiento que es selectivo y con aportaciones personales.

8. Véase Sarton, *Historia de la Ciencia*, 3 vols., Buenos Aires, Eudeba, 1965.

9. Sobre las leyes de Solón, véase Oswyn Murray, *Grecia Antigua*, Madrid, Taurus, 1980, y Aristóteles, *La Constitución de los Atenienses*, Madrid, IEP, 1970, edición, traducción y notas de A. Tovar.

delo de explicación del mundo. Por oposición de la arbitrariedad de esa nobleza constituida por los dioses olímpicos y a los impulsos irracionales de los demonios primitivos, el nuevo pensamiento está constituido y condicionado por el paradigma de una acción planificada y sistemática, normativamente regulada, propia del ciudadano en una actividad productiva especializada y en un ordenamiento comunitario riguroso».[10]

¡Sin la polis no se hubiera producido la filosofía! No es tal aserto una precipitación.

La filosofía es una ciencia para sí, libre, pública, que surge de la libertad que da la contrastación; estas son precisamente las características de la πόλις,

El modelo de la πόλις, modelo de la unidad efundente de la diversidad y de la oposición, es el suelo que propició el movimiento y dialéctica de los conceptos entre el Ser y el no-Ser, entre la Unidad y la diversidad o alteridad. Platón es un espléndido espejo de la historia de la filosofía griega; pues bien, en el *Sofista* precipita en lenguaje (ser/no-ser como diferencia, mismidad, movimiento y reposo), en lenguaje filosófico, la unidad-diversidad de la πόλις: unidad legal, diversidad social. Cierto que Platón trabajaba ya sobre cristalizados materiales filosóficos (Heráclito, Parménides), pero cierto, también, que dichos materiales habíanse enraizado en la πόλις. Deseamos decir que la racional organización política de la πόλις se constituye en modelo o paradigma necesario del pensar sobre todas las cosas.

Todo historiador de la filosofía griega ha de dar cuenta del hecho y esencia de la πόλις y de cómo ésta influye (tal es el genuino significado de la palabra παιδεία) en el modo de pensar filosófico.

«La filosofía es la historia hecha conceptos» se ha dicho certera y atinadamente. Pues bien, bucear en la historia es condición indispensable para entender la fi-

10. Ernst Topitsch, «El pensamiento mitológico», en Kurt Lentz, *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 75-83,

losofía griega y su lenguaje. Pero ¿qué hay tras la palabra historia? Una realidad compleja, de múltiples interrelaciones dinámicas, a saber: la πόλις como paradigma-marco que propició una forma de pensar favorable esencialmente al filosofar; pero también los conglomerados del mito, las técnicas, la legalidad y sus lenguajes, lenguaje del mito, de las técnicas, de la ley, lenguajes que se van unificando en uno, el filosófico.

Interrelaciones mito-logos; pensamiento mitológico «versus» no mitológico

En la historia de la filosofía griega, mejor aún, en la cultura y civilización griegas, es difícil saber cuándo hay un pensamiento no mitológico.[11]

Para comenzar deseamos sentar algunas tesis. Autores que podríamos llamar cientifistas (B. Farrington, por ejemplo) han sostenido algo parecido a que el pensamiento de los presocráticos es racional porque se ha apartado de un pensamiento anterior mítico-religioso; el viejo pensamiento mítico se caracterizaría por describir y explicar el mundo sin basarse en la observación ni en la contrastación; las explicaciones, descripciones del mito serían simbólicas, basadas en personificaciones divinas de las fuerzas de la naturaleza y que, por lo tanto, no se ajustarían a la realidad de lo sucedido. Pero tal forma de entender el pensamiento mítico y separarlo del experimentalista y/o racional no es, en modo alguno, convincente. Hoy día, y a la vista de las últimas investigaciones sobre el mito en general, y sobre los mitos de los griegos en particular, la cuestión debe plantearse de otra manera.

El cuadro de complejidades es el siguiente. Es seguro que el pensar mitológico va asociado a un modo de

11. No teorizaremos aquí sobre las diversas escuelas en mitología griega. Remitimos a la amplísima bibliografía que sobre el mito hemos escrito en el apartado «Bibliografía».

pensar mágico-religioso; es cierto que los presocráticos explican el mundo de forma muy diferente a como se explicaba, por ejemplo, en Homero; pero también es cierto que en los presocráticos hay una gran presencia de una forma de pensar y de decir fuertemente «personalizada»: divinidades y conceptos divinizados aparecen, por ejemplo, en el poema de Parménides. Y la personalización (no, por supuesto, la prosopopeya como género literario) es propia de un pensar mítico. También es cierto que los relatos míticos continuaron aún en la época en que ya no se creía en el mito, por ejemplo, en la época de la sofística. Recuérdese al respecto el mito de Prometeo narrado por Protágoras. Es claro que Protágoras usaba el ropaje del mito, o bien por el prestigio literario-cultural de la tradición, o bien porque las gentes aún creían en él. Con ello se muestra la disociación existente entre el pueblo, por un lado, y los avanzados pensadores-filósofos por otro. Pero Platón retoma las narraciones míticas con más seriedad y no sólo como alegoría, lo que se verá en su momento.

Los problemas son dos: uno, cómo era el modo de pensar mitológico de los griegos, y dos, cuándo se abandona ese modo de pensar y por qué.

Tradicionalmente se planteaba la cuestión de la siguiente manera: o bien la filosofía de los milesios era considerada única, original, cualitativamente diferente de la producida por babilonios, egipcios o sus propios predecesores en Grecia, que habrían explicado la realidad mitológicamente (es la posición de Burnet, quien llegaría a afirmar que «con los jónicos algo nuevo apareció en el mundo»),[12] o bien se afirmaba que, salvo en la medicina, los griegos prearistotélicos no eran científicos porque no recurrían a la experimentación para controlar y ratificar sus especulaciones, presentando los primeros

12. Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, Londres, 1908. Hay edición castellana, *La Aurora del pensamiento griego*, y francesa, *L'Aurore de la philosophie grecque*. La castellana está en México, Argos, 1944, y la francesa en Payot, París, 1919.

filósofos versiones más o menos racionalizadas de ancestrales ideas de Hesíodo, entre otros, y de las cosmologías de Babilonia, que a su vez hundían sus raíces en las estructuras totémicas originales de las tribus salvajes. Así Cornford.[13] La filosofía presocrática sería una reestructuración más racional y más sofisticada de los mitos tribales, que se diferenciaría sólo en la forma, pero no en el contenido. Tal sería exactamente la tesis de Cornford. A nosotros nos parece que la polémica, así planteada, es estéril, porque olvida algunos datos importantes. *Olvida, precisamente, el porqué de las cosas.* Nuestro pensamiento es como sigue: el dato fundamental y el que marca la diferencia es el surgimiento de la πόλις. En vez de hablar de pensamiento mitológico *versus* pensamiento racional, nosotros vamos a instituir las categorías de *pensamiento prepolítico* (en el sentido etimológico de πόλις) y *pensamiento político.*[14]

La polis es y supone:

1. Superación de formas tribales de vida.
2. Existencia de una legalidad consensuada, común, pública, por todos asumida y aceptada.
3. Una mezcla de lo cívico y lo religioso, es decir, mezcla de *ágora* y *acrópolis.*
4. La legalidad es el ser de la πόλις, ser que se constituye a partir de las diferencias de las distintas clases sociales.
5. La unidad de la diferencia implica la creación de un nuevo lenguaje.

13. Cornford, F.M., *from religion to philosophy,* Londres, 1912, y *Principium Sapientiae: The origins of greek philosophical thought,* Cambridge, 1952.

14. Tenemos que reconocer que el análisis que desarrollamos a continuación está fuertemente influido por las investigaciones de la escuela francesa, a saber: Detienne, M., *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque,* París, Maspero, 1967 (hay traducción castellana en Taurus); Gernet, L., *Antropología de la Grecia Antigua,* Madrid, Taurus, 1981; Vernant, J.P., *Los orígenes del pensamiento griego,* Buenos Aires, Eudeba, 1976; Vidal-Naquet, J., *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro,* Barcelona, Península, 1983.

6. La πόλις se enfrenta a extranjeros-bárbaros-pueblos-como-el-persa a los que vence.

7. En el ágora se contrastan las diferentes opiniones y los distintos intereses; de la contrastación surge la voluntad de ser, la unidad en las diferencias.

8. Para lograr el triunfo sobre los extranjeros-bárbaros se necesita la ampliación de las técnicas; técnicas de guerra y otras.

Si nos fijamos bien, lo que llamamos pensamiento filosófico de los griegos calca, como características esenciales, las de la πόλις, a saber:

1. El pensamiento filosófico es superación de otras formas de explicación anteriores de las cosas.

2. Como en el caso de la πόλις, la filosofía busca leyes de explicación del κόσμος.

3. El lenguaje filosófico de los presocráticos posee términos y conceptos religiosos, pero también otros que no lo son.

4-5. Los términos que van surgiendo, λόγος, ἄπειρον, etcétera, se constituyen en el lenguaje propiamente filosófico.

6. El lenguaje filosófico se va imponiendo a los otros lenguajes.

7. Desde el inicio, las escuelas filosóficas hacen progresar el saber por medio de la *agonía*; unos filósofos se enfrentan a otros; los segundos corrigen a los primeros; de la controversia va surgiendo la unidad de un lenguaje filosófico. Muy bien lo ha visto Cornford (véase *Antes y después de Sócrates*).

8. La filosofía es, en parte, una reflexión sobre las técnicas o a partir de las técnicas.

Si la πόλις no hubiese advenido, no habrían existido los ocho puntos *políticos* mencionados, ni, por tanto, los ocho puntos definitorios del pensar filosófico.

¿Qué es un pensamiento mitológico? Aquel que carece, en gran parte, de las circunstancias y características antecitadas. ¿Qué es un pensamiento mitológico o *prepolítico*, si queremos concretar positivamente? Para responder a esta pregunta hay que describir cómo esta-

ba organizada la sociedad antes de la πόλις. La sociedad organizada de otro modo a como lo estaba la πόλις tuvo que generar, necesariamente, un modo de pensar diferente.

Para no remontarnos en exceso en la historia, procederemos a iniciar el relato en la época micénica, transmitida por Homero, la época de la cultura de vergüenza (Dodds). Las sociedades de soberanía (como, por otra parte, lo siguieron siendo todas las monarquías orientales cuando en la Hélade ya se había instaurado la *polis*, núcleo de la democracia) estaban organizadas con una férrea jerarquización. Toda sociedad jerarquizada produce un pensamiento jerarquizado. Dicho de otro modo: toda sociedad genera un modo de pensar correlativo; la jerarquizada, jerarquizado; la democrática, abierto.

La sociedad micénica, en parte conocida a través de Homero, ahora por la arqueología y por las tablillas del lineal B, estaba organizada de la siguiente forma.[15]

Existían tierras de propiedad privada *(ktimenai ktoinai)* y tierras comunales *(kekemêna ktoina)*; los cultivadores de estas últimas poseían vinculación servil. La clase dominante estaba integrada por los guerreros, que formaban los *áristoi* (la aristocracia, los mejores),[16] que habitaban en grandes fortalezas: Micenas, Argos, Tirintos, etc. Existía un soberano supremo *(wanax)* apoyado por un séquito que se constituía en *gerusía* o consejo de ancianos. Del *wanax* dependían los jefes locales o reyes o funcionarios *(basileus)*. Existían las asambleas del ejército.

Un tipo de sociedad así, fuertemente jerarquizada,

15. Resumiremos mucho: para el desarrollo de esta parte, hemos usado una amplia bibliografía, pero será suficiente la estupenda y moderna compilación de trabajos realizada por M. Marazzi: *La sociedad mecánica*, Madrid, Akal, 1982.

16. Para la moral generada por esta sociedad, para conocer la *Weltanschauung* de esta sociedad, será suficiente con citar el libro de Dodds *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

donde la escritura poseía sólo la función de control y registro de los bienes de los palacios, donde la épica oral confería el ser cantando, transmitiendo a la posteridad las hazañas de los héroes, en la que los reyes *dictaminaban* los cultos, las normas de vida, la vida militar y civil, en la que no existía el derecho, pues el derecho eran las normas consuetudinarias no contrastadas ni cambiantes, favorables a la realeza y a los *áristoi,* en la que los dioses, «el mobiliario celestial», eran reflejo de las hazañas de los hombres, no podía generar ciencia ni filosofía, *pues no propiciaba la libertad de la contrastación.* Se trata de una sociedad o de una civilización de vergüenza, o «agonal» o de «autoridad y sumisión».[17]

Aquí no puede haber filosofía en el sentido de teoría libre sobre los hombres y las cosas; aquí hay pétreos bloques de interpretación sobre los hombres y las cosas, como sucedió también en las monarquías orientales.

En este tipo de sociedad (en sociedades de este estilo), *¿qué era la verdad?* [18] M. Detienne dice: «En una ci-

17. Las expresiones son suficientemente conocidas; han sido acuñadas por Dodds en la obra citada, por Jaeger, entre otras, en *Paideia,* México, FCE y por E. Lledó en la introducción a la traducción de *Ética nicomáquea y Ética eudemia,* Madrid, Gredos, 1985.

18. Formulamos esta pregunta por varias razones: porque, como hemos dicho, iremos analizando, historiando la filosofía griega al hilo de los términos filosóficos, mostrando como éstos se constituyen; en segundo lugar, porque la pregunta filosófica por excelencia parece que es esta, a saber, qué sea la verdad. La respuesta nos mostrará algo relevante para la filosofía y para la historia de la filosofía: cómo los términos, en parte, se circunscriben a los momentos históricos, con lo cual la verdad es, en gran medida, algo histórico, y cómo en todos los momentos históricos, a pesar de las variaciones en la infraestructura, pero también en los significados, los términos retienen algo en común. Esta visión dialéctica que aquí ofrecemos del concepto ἀλήθεια (pero que vale para otros muchos conceptos) posee la ventaja de que nos aleja del puro relativismo circunstancialista, pero también de visiones perennes e inmutables. Hemos de reconocer que en el análisis de las páginas que siguen, hemos seguido muy de cerca las investigaciones de M. Heidegger sobre los griegos y las de M. Detienne, en especial en su libro *Les maitres de vérité dans*

vilización científica, la idea de verdad convoca al punto las de objetividad, comunicabilidad y unidad. Para nosotros, la verdad puede definirse a dos niveles: por una parte, conformidad con unos principios lógicos; por otra, conformidad con lo real, y es por eso inseparable de las ideas de demostración, verificación y experimentación. Entre las nociones que transmite el sentido común, la verdad es, sin duda, una de las que parecen haber existido siempre sin haber sufrido ningún cambio, una de las que parecen también relativamente simples. Sin embargo, basta considerar que la experimentación, por ejemplo, en la que se apoya nuestra imagen de lo verdadero, no se ha transformado en una exigencia, sino en una sociedad donde era una técnica tradicional, es decir, en una sociedad donde la física y la química han conquistado un importante lugar. Es posible, pues, preguntarse si la verdad, en tanto que categoría mental, no es solidaria de todo un sistema de pensamiento, si no es también solidaria de la vida material y de la vida social».[19]

Es claro que la verdad es solidaria de un sistema de pensamiento, de la vida material y de la vida social.

La ἀλήθεια en Grecia está íntimamente asociada a la visión; la verdad es aprehender-ver el ser. En la filosofía cristiana la verdad es la aprehensión de «lo dicho»; el modelo es, pues, en el cristianismo, un modelo verbal, de la palabra pronunciada; en Grecia, el modelo es la visión.

Cuando Parménides dice: «χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ἐὸν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι, [...] μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν» (345 de Kirk & Raven, Fr. 6, *Simplicio*, Fis. 117, 4) «es necesario decir y pensar que lo ente es, pues es ser, mientras que

la Grèce archaïque, París, Librairie François Maspero, 1967; hay traducción castellana, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1981, versión castellana de Juan José Herrera.

19. Detienne, M., *op. cit.*, p. 15 de la edición castellana. Los subrayados son nuestros.

la nada no es», hay que entender: es preciso decir, esto es, escribir un tratado con una metodología especial sobre el ser —como el tratado que el propio Parménides escribe en su poema, especialmente en el *Proemio* y en la *Vía de la Verdad*— sobre el ser que captamos-vemos en su permanencia y aparición y que tiene precisamente signos (σήματ') (véase Fr. 8, *Simplicio*, Fís., 145, 1, verso 2).

Pues bien, Platón piensa parecidamente, *toute proportion gardée*; la νόησις, que es el conocimiento supremo que conoce los primeros principios (ἀρχαί), es una visión interior, mental, sin equivocación posible, de los géneros superiores, pues la κοινωνία de las grandes ideas, tal y como se dice en *Sofista* (ser/no-ser como diferencia/movimiento/reposo/lo mismo y lo otro) se ofrece con claridad meridiana.[20]

Así pues, fieles a nuestra metodología de analizar el pensamiento griego según los términos que creó, así como los sustratos múltiples, sociedad, naturaleza, dioses, cultura, técnicas, que generaron tales términos, intentaremos mostrar, a la luz de la ἀλήθεια, las diferencias, pero también semejanzas entre los llamados pensamiento mitológico y pensamiento racional, del λόγος.

«Cuando Alétheia hace su aparición en el preludio del Poema de Parménides, no brota completamente armada del cerebro filosófico. Posee una larga historia... De antiguo se ha convenido en subrayar el extraño carácter de la puesta en escena de la filosofía parmenídea: un viaje en carro bajo la guía de las hijas del sol, una vía reservada al hombre que conoce, un camino que conduce a las puertas del Día y de la Noche, una diosa que revela el verdadero conocimiento y, en resumen, una imaginería mítica y religiosa que contrasta singularmente con un pensamiento filosófico tan abstracto como es el que lleva al Ser en sí. Todos estos rasgos, cuyo va-

20. Estas apretadas líneas sobre la verdad en Platón son una *interpretación* nuestra. No es este el lugar de desarrollarlas; lo haremos más adelante, al escribir sobre Platón.

lor religioso no puede ser puesto en duda, nos orientan de una forma decisiva hacia determinados medios filosófico-religiosos en los que el filósofo no es aún más que un sabio, diríase, incluso, un mago. Ahora bien, es en estos medios donde encontramos un tipo de hombre y un tipo de pensamiento vueltos hacia la Alétheia: la Alétheia que Epiménides de Creta tiene el privilegio de ver con sus propios ojos; la llanura de Alétheia que el alma del iniciado aspira a contemplar. Con Epiménides, con las sectas filosófico-religiosas, la prehistoria de la Alétheia racional se encuentra claramente orientada hacia determinadas formas de pensamiento religioso en las que la misma *potencia* ha desempeñado un papel fundamental. La prehistoria de la Alétheia filosófica nos conduce hacia el sistema de pensamiento del adivino, del poeta y del rey de justicia, hacia los tres sectores en los que un determinado tipo de palabra queda definido por la Alétheia.» [21]

Adivino, poeta, rey de justicia: ¡he aquí tres elementos fundamentales contextuales que producen la Alétheia!

Vayamos a la etimología: ἀλήθεια es un término negativo. ἀ- es prefijo negativo que niega la raíz λᾶϑ. Λήϑη significa olvido, y Λανθάνω estar oculto. Así pues, significa desocultar, arrancar o arrancarse algo del olvido; salir algo a la luz, mostrar o mostrarse algo. La φύσις se muestra, el ser se muestra mediante los signos, el Λόγος se muestra.

En el pensamiento llamado mitológico tendríamos el siguiente panorama: *la Verdad sería arrancar al olvido y al ocultamiento, mediante el canto de alabanza, entregándolas a la memoria, las hazañas de los héroes y de los dioses; el ser de los dioses y de los héroes es la perduración de las gestas por ellos realizadas.*

En la sociedad y religión homéricas, la verdad es tal cual la acabamos de describir.

En otras épocas, en otro tipo de religiones, como por

21. Detienne, M., *op. cit.*, pp. 17 y 18 de la edición castellana.

ejemplo las religiones mistéricas,[22] la religión, que fundamentalmente era ritual, celebrando en sus misterios el de la naturaleza [23] y el de la vida, propiciaba cultos, ritos, actos en los que los sacerdotes recordaban, transmitían a la memoria la verdad oculta, aquello que los hombres tendían a olvidar.[24]

En ambos casos, en ambos tipos de religión, funciona el hecho de que la verdad es desocultamiento, impedir que el origen de las cosas, el origen de la vida, el de la sociedad, se pierdan en el olvido; unas veces la transmisión es debida a los poetas, otras a las celebraciones rituales. En ambos existe la autoridad, el rey, el héroe, el dios; en ambos casos existe el transmisor autorizado, poeta o sacerdote, y en ambos el auditor o vidente que, con su aceptación, puede convertirse en iniciado.

Aparece pues en el mundo mítico-religioso un cuadro de dualidades que se parece mucho al de los pitagóricos. Reproducimos el cuadro de M. Detienne.[25]

+	—
Alabanza *(Epainos)*	Desaprobación *(Mômos)*
Palabra	Silencio
Luz	Oscuridad
Memoria	Olvido
Alétheia	*Léthe*

22. Sobre las diversas religiones en Grecia véanse las obras de Erwin Rohde, *Psique*, 2 vols., Barcelona, Labor, 1973, y Frazer, *La rama dorada*, México, FCE, 1981. Sobre el pensamiento mitológico véase la obra de Kirk, *El Mito: su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Buenos Aires, Paidós, 1985.

23. El misterio de la naturaleza.

24. Por ejemplo, sobre los misterios de Eléusis véase la obra de Flacelière, *La vida cotidiana en la época de Pericles*, Buenos Aires, Ed. Ateneo, 1976; sobre el orfismo véase la obra de Guthrie, *Orfeo y la religión griega*, Buenos Aires, Eudeba, 1970.

25. Detienne, M., *op. cit.*, p. 35.

El poeta o el sacerdote son los funcionarios de los dioses y de los héroes.[26]

La verdad es, pues, asertórica, impuesta a los hombres por dioses y héroes-reyes a través de los poetas y los ritos. Es desocultamiento de las hazañas y de lo funcional-humano-divino. Nadie puede discutir tal verdad ni contrastarla; se la cree y se la acepta.

Los poetas y filósofos (los filósofos eran los poetas) celebraban a los Inmortales y las hazañas de los héroes:

26. Detienne, M., *op. cit.*, p. 37, dice: «Se reduce la misión del poeta a exaltar a los nobles, a alabar a los ricos propietarios que desarrollan una economía de lujo con gastos suntuarios, y que, enorgulleciéndose de sus alianzas matrimoniales, se envanecen de sus cuádrigas o sus proezas atléticas. Al servicio de una nobleza tanto más ávida de alabanza cuanto que sus prerrogativas políticas son discutidas, el poeta afirma de nuevo los valores esenciales de su función, y lo hace con tanto más esplendor cuanto que empiezan a aparecer anticuados conforme en la ciudad griega deja de haber lugar para este tipo de palabra mágico-religiosa, a medida que este sistema de valores es definitivamente condenado por la democracia clásica. En el límite, el poeta no es más que un parásito, encargado de devolver su imagen a la élite que le sustenta: una imagen embellecida de su pasado. Sorprende el contraste con el carácter de todopoderoso que el poeta poseía en la sociedad griega desde la época micénica hasta el fin de la época arcaica. En la sociedad micénica es posible que el poeta haya tenido la función de celebrante, de acólito de la soberanía, encargado de colaborar en la ordenación del mundo. En la época arcaica, incluso después de la decadencia de su función litúrgica, que coincide con la desaparición de la función de soberanía, permanece para la nobleza guerrera y aristocrática como un personaje todopoderoso: sólo él concede o niega la memoria en su palabra. En ella los hombres se reconocen. Funcionario de la soberanía o elogiador de la nobleza guerrera, el poeta es siempre un "maestro de verdad". Su *verdad* es una verdad asertórica: nadie la pone en duda, nadie la prueba. "Verdad" fundamentalmente diferente de nuestra concepción tradicional, Alétheia no es la concordancia de la proposición con su objeto, tampoco la concordancia de un juicio con otros juicios; no se opone a la mentira, lo falso no se yergue cara a lo verdadero. La única oposición significativa es la de Alétheia y Lethé. En este nivel de pensamiento, si el poeta está verdaderamente inspirado, si su verbo se funda sobre un don de videncia, su palabra tiende a identificarse con la verdad».

«Nos situamos en el plano de los mitos de aparición y ordenamiento, de las cosmogonías, de las teogonías. Pero al lado de las historias divinas, existe también en toda la tradición griega una palabra que celebra las hazañas individuales de los guerreros. El primer hecho notable es, pues, la dualidad de la poesía: a la vez palabra que celebra la hazaña humana y palabra que cuenta la historia de los dioses».[27]

Dualidad que, en realidad, es unidad. Los reyes y los *áristoi* fundan el derecho (el pre-derecho, en realidad), es decir, las normas dictadas-impuestas de convivencia; fundan o regulan las celebraciones religiosas, decretan la guerra; fundacional, en tanto en cuanto preserva o amplía el territorio; los dioses son proyección o extensión de los reyes, son el deseo magnificado de lo que los *áristoi* desean ser; allí donde no pueden éstos llegar, llega su proyección: los dioses. *La palabra mítica celebra el ser, que es el poder; el poder decisivo y fundacional.* Podemos ver esta conjunción en Hesíodo, aun cuando él ya comienza a criticar el poder.

Se ha dicho sobre la *Weltanschauung* de la palabra mítica, en un contexto en que se trata de la *areté*: «La diferencia que, sin embargo, se establece entre esta *areté* y la que después irá configurándose hasta llegar a Platón y a Aristóteles, señala dos concepciones opuestas de la ética. La *areté* homérica no se adquiere. Se es *áristos*. Para que la *areté* pudiera aprenderse, habría que pasar todavía por la experiencia de la sofística. El héroe del poema épico arrastra, en sus hazañas, el cerrado bloque de la excelencia que, como el destino que le asignaron, también le corresponde exclusivamente. En esto, precisamente, se asemeja a pesar de la distancia, a los dioses. Ellos también *son*. Cada uno expresa un mensaje cerrado, un pequeño bloque de discurso mítico que ciñe su *ser*».[28]

27. Detienne, M., *op. cit.*, p. 27.
28. Lledó, E., Introducción a Aristóteles, *Ética nicomáquea, Ética eudemia*, Madrid, Gredos, 1985, pp. 36-37.

Concisas, penetrantes y acertadas ideas sobre la palabra mítico-heroico-religiosa. ¿En qué se parece la Verdad filosófica a la mítica? ¿En qué se diferencian?

Comenzaremos, a modo ya resumitorio de esta parte, por la segunda pregunta.

A. Se diferencian en que la verdad mítica es asertórico-impuesta; se la cree sin contrastación, mientras que la verdad filosófica, ya desde el comienzo, se destaca por la contrastación y el debate; cada escuela filosófica, o cada filósofo, critica o retoca doctrinas anteriores. La verdad filosófica es agonal, en tanto que la verdad mítica, la verdad de la *época agonal* era precisamente *no agonal.*

B. Se diferencian en que la verdad mítico-religiosa dibuja el par autoridad-sumisión, en tanto que la filosófica se erige sobre la libertad.

C. Se diferencian en el ropaje: la verdad mítico-religiosa se acompaña de poesía, canto y ritos religiosos; posee la majestuosidad del poder, en tanto que la verdad filosófica se halla despojada de tales aderezos. *Es el paso de la poesía a la prosa.*[29]

D. La verdad mítico-religiosa era monolítica: ello no propiciaba investigaciones *nuevas,* porque era la reproducción laudatoria de los mismos eventos; siempre desocultaba lo idéntico; *es la verdad mítico-religiosa una palabra de la identidad; la filosofía, empero, se intro-*

29. Este importante tema del paso de la poesía a la prosa muestra bien a las claras cuán difícil es trazar una línea de separación radical entre mito y logos, pues personajes tradicionalmente considerados —¡y con razón!— como filósofos, el caso de Heráclito y el caso de Parménides, usan un lenguaje poético-religioso y ritual, en gran parte. Nuestro pensamiento al respecto es el siguiente: con Heráclito y Parménides acaece una situación especial: en ellos se observa precisamente el paso de un pensamiento mítico-religioso a otro plenamente no-religioso. ¿Por qué usan, pues, una forma religiosa, Heráclito en los tres primeros fragmentos de su libro y Parménides en el *Proemio* de su poema? Por dos razones: porque provenían de familias y/o entornos religiosos y porque los lectores de su libro estaban fuertemente imbuidos (¡y eso en época tardía!) del ambiente religioso.

ducía en la búsqueda de las diferencias o de la unidad en las diferencias.

Se asemejaban sin embargo, en algunos aspectos, a saber:

A. Ambos tipos de verdad eran un arrancarse al ocultamiento. La verdad mítico-religiosa consistía en desocultar, a través de la entrega a la memoria que proporciona la poesía, la palabra cantada, las hazañas fundacionales (la sociedad, la guerra, y el prederecho de los *áristoi*), tanto como las hazañas creacionales de los dioses (la formación del κόσμος, tal y como la narra Hesíodo), mientras que, de manera semejante, la verdad filosófica era un desocultar, mediante la investigación y el razonamiento lógico, los misterios, las cosas ocultas de la naturaleza, la mente, el κόσμος y el comportamiento de los hombres.

B. Ambos tipos de verdad, y esto es lo importante, eran solidarios con su contexto: deseamos decir que ambos fueron lo que tuvieron que ser: *la Verdad mítico-religiosa es el reflejo de una sociedad de soberanía, en tanto que la verdad filosófica es el reflejo de la diversidad contrastada en libertad.*

Interrelaciones sociedad-cultura-filosofía

Lo que hemos dicho a propósito del mito, su lenguaje, su estructura, muestra claramente cómo un tipo de sociedad determinado genera un modo de pensar, un modo de entender las cosas, un modo de verdad.

Toda sociedad genera una *cultura* determinada; entendemos por cultura las visiones del mundo, de la naturaleza y de la sociedad que los hombres se forman, o mejor, que el poder confiere a los hombres. Por ejemplo: la religión era una forma de cultura. Si intentamos descifrar la gramática del Olimpo, veremos cómo los dioses son un reflejo calcado de la sociedad: jerarquización (los dioses se hallan jerarquizados como las sociedades de soberanía) y proyección de las necesidades

fundamentales de la vida, de las artes y del comercio: [30] Zeus era el dios del cielo, su hermana y esposa, Hera, fungía como la diosa del fuego doméstico y del matrimonio; Deméter era la diosa de la agricultura; Posidón el dios del mar; Hefesto el de la fragua y el fuego, Ares el de la guerra; Apolo era el dios de la luz, la música, el conocimiento; Artemisa la diosa de la caza, el pudor y la inocencia; Hermes el dios de los comerciantes, de la riqueza y de los ladrones, y Atenea la diosa del trabajo manual, de la sabiduría, de las artes y las ciencias.

Cultura era la poesía y el arte. En la época de las sociedades de soberanía, así como en la llamada edad oscura, e incluso en los albores de la formación de las *póleis*, no existía aún una *reflexión* sobre la cultura ni sobre las técnicas ni sobre la sociedad, y si no existía reflexión no existía *crítica*; *reflexión, crítica, organización en un cuerpo teórico y en un lenguaje de los materiales técnicos-culturales: he aquí las características definitorias de lo que llamamos filosofía. El lenguaje jerarquizado-divinizado, no crítico, es propio de las sociedades anteriores a la polis.*[31]

30. Es interesante historiar a los griegos desde los griegos mismos. La sofística, que fue un movimiento lúcidamente crítico, vio con claridad las razones y motivaciones de la deificación. Así, Pródico dice: «Los antiguos consideraron como dioses el sol y la luna, los ríos, las fuentes y, en general, todas aquellas cosas que son útiles para nuestra vida debido a la utilidad que nos reportan, de la misma manera que los egipcios al Nilo. Por esta razón, añade, el pan fue considerado Deméter, el vino Dioniso, el agua Posidón, el fuego Hefesto, y así cada cosa de las que se servían» (Pródico, Fr. 5; Sexto, *Contra los matemáticos*, 9.18, de la traducción de A. Piqué, *Sofistas*, Barcelona, Bruguera, 1985, pp. 154-155).

31. Con dos espléndidos ejemplos quedará claro lo que decimos. Hesíodo (en *Teogonía* y *Trabajos y Días*) muestra un pensamiento prefilosófico-proyectivo. Explica conjuntamente la historia de los dioses y la de la formación del Κόσμος por los dioses. Los dioses son potencias o fuerzas naturales, es este aún un pensamiento fuertemente mágico-mítico. La Tierra, Eros, el fuego, son deificados. El motor, la energía de las transformaciones es Eros. El paradigma o los paradigmas de los pueblos primitivos suelen ser extraídos del mundo de los humanos: la

La línea de investigación habría de ser la siguiente: descubrir la esencia de la sociedad; mostrar cómo dicha sociedad genera una cultura (es decir, una religión, unas técnicas, una literatura, una ἀρετή, una παιδεία, unas leyes); sobre el mencionado conglomerado se yergue la filosofía. *Nuestra opinión es la siguiente: no existe filosofía cuando la sociedad usa la cultura funcionalmente, es decir, acríticamente, al servicio del poder que controla la sociedad, en tanto que hay filosofía cuando la reflexión crítico-comparativa sobre los mencionados materiales genera la teoría.* Ya hemos dicho cómo tal cosa sucede cuando aparece la polis; vamos a explicarlo *a la luz del lenguaje.*

La filosofía es el paso del χάος *al* κόσμος. Tal frase es de una gran potencia explicativa, si se entiende bien y no restrictivamente. Muchos autores de libros de historia de la filosofía griega suscribirían tal frase. Pero generalmente la explicarían por referencia sólo a la cosmología. Por ejemplo, la filosofía de Anaximandro sería una descripción del paso del caos al cosmos. Ahora bien, ¿qué significa κόσμος? Significa orden. Así κόσμέω significaba poner las tropas en orden (de batalla); τὰ κοσμούμενα significaba disposiciones tomadas por los gobernantes: no hay razón alguna (acaso la miopía de cier-

---

generación y reproducción humanas son modelos de constitución del mundo. El orden social y político es el resultado de una lucha entre dioses. Ahora bien: la estructura significante de las *érides* entre los dioses no es otra cosa que el reflejo de las luchas de soberanía y/o las luchas entre padres e hijos, en una época en que la solidaridad de familias se cuarteaba. Sobre estos temas véase Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminal en Grèce.* París, 1904. La religión en Hesíodo funge como reflejo-proyección acrítico del quehacer de la sociedad.

El caso de Jenófanes (c. 570-480) muestra un panorama bien diferente. La nueva sociedad, la de la polis, no admite ya la superestructura religioso-antropomórfica de las sociedades de soberanía. Jenófanes ya introduce la filosofía porque su pensamiento, a propósito de la religión, es reflexivo y crítico; articulador, por lo tanto, en un lenguaje, de una teoría religiosa.

tos historiadores) para restringir el concepto de κόσμος al sistema de los astros.

Κόσμος significa orden; la cosmología, pues, es el Λόγος del κόσμος, la descripción del orden. Antes del logro de la polis, el Λόγος lo era de un κόσμος dado, pero que ni era criticado ni puesto en cuestión: tal Λόγος era, pues, una descripción *narrativa y exaltadora*; la cultura era ἔπαινος, discurso de alabanza.

Cuando la πόλις adviene, o, mejor, se consigue, o los hombres, debido a variadas y complejas circunstancias, la instituyen,[32] se instaura un nuevo κόσμος que, por su esencia, por ser más racional, es el κόσμος por excelencia, el cual genera una nueva cultura; también se reflexiona sobre las excelencias de ese κόσμος frente a los κόσμοι anteriores y a los de otros pueblos.

Κόσμος es, prioritariamente, el orden de la πόλις y el orden de la cultura que esa πόλις genera. Desde el momento que la πόλις se logra, tal orden, que es humano, no divino, es perfectible. Tal κόσμος posibilita un λόγος no descriptivo-narrativo, sino crítico-teórico.

Veamos unos ejemplos, en los que se destacará cómo va surgiendo un lenguaje filosófico. Pero antes, deseamos mostrar el cuadro del κόσμος en su totalidad:

1. Κόσμος es, en primer lugar, el socio-político de la πόλις. Ese κόσμος supone una ordenación *necesaria* distinta a las anteriores: a las sociedades de soberanía y a las sociedades de aldeas (κώμη); en las sociedades de soberanía, el rey fijaba el κόσμος: se trataba de un κόσμος impuesto, no contrastado, que debía ser aceptado, que *ni producía la felicidad de los más ni desarrollaba la inteligencia*; su λόγος era *epainético*, descriptivo y narrativo; en las sociedades de aldea (κώμη, tal y como estuvo organizada la Hélade durante la Edad Oscura), la férrea solidaridad de la familia patriarcal generó una cultura y una moralidad agraria y de dominación. Con la

32. Sobre la formación de la pólels, véanse: Burckhardt, J., *Historia de la cultura griega*, Barcelona, Iberia, 1974; Ehrenerg, *L'Etat grec*, París, Maspero, 1976.

πόλις, dichos órdenes cambian en favor de uno nuevo. Al hablar de κόσμος nos referiremos, pues, al de la πόλις.

2. Κόσμος es, ahora, la nueva organización socio-política. Socio-política quiere decir: oposición y diferenciación de clases sociales y la necesidad de una *regulación* de convivencia necesaria para todas ellas.

3. Ello comporta —y es un aspecto esencial del κόσμος— un orden legal. La diferencia entre el derecho y el prederecho radica en que el derecho es *público, comprobable por todos* y, por lo tanto, *perceptible.* El derecho, la regulación social y política de la πόλις, la constitucionalidad, comienza en Solón.[33]

4. Todo lo anterior supone un nuevo κόσμος urbanístico. Los dos centros decisivos de la πόλις son el *ágora* y la *acrópolis*, espacio cívico-político el uno, religioso el otro.

La sociedad nos ha dado los siguientes conceptos básicos: orden (κόσμος), *ley* (νόμος), *ágora* (ἀγορά), *acrópolis* (ἀκρόπολις), *ciudadano* (πολίτης), areópago, lugar de la razón, es decir, del juicio contrastado; la cultura efundente de tal sociedad acuñó los siguientes conceptos: ἀρετή, virtud y perfección: era virtuoso el ciudadano que seguía los ideales colectivos de la πόλις, por encima de los puros intereses de clase, el que defendía la ley de la polis; [34] παιδεία, es decir, educación: el ciudadano era

33. Véanse las leyes de Solón y la reflexión que él mismo efectúa sobre ellas, en Aristóteles, *La Constitución de los Atenienses*, Madrid, IEP, 1970, traducción de A. Tovar.

34. Uno de los más excelsos cantores de la πόλις, uno de sus más grandes poetas, fue Esquilo. La *Orestía* muestra el *doloroso y feliz* paso de las sociedades prepolíticas a la sociedad de la πόλις. Pero la *Orestía* es una tragedia. ¿Por qué? Ya nos referiremos con amplitud en este programa a la tragedia ática. De momento, resumiendo mucho nuestro pensamiento, diremos algo sobre la *esencia de la tragedia* (hemos subrayado la expresión porque es calco del libro de A.J. Festugière, *De l'essence de la tragédie grecque*, París, Aubier- Montaigne, 1969). Era la tragedia una representación, patentización, epifanía de las relaciones hombre-divinidad, de la presencia todopoderosa de los dioses y de cómo los hombres se han de comportar ante ellos; cuando se comportan con ὕβρις son castigados. Este es el origen re-

educado en tanto en cuanto asumía, *se formaba* en los ideales de la πόλις, en tanto en cuanto, contribuyendo con su crítica a la cristalización de la ley, una vez cristalizada, la aceptaba, asumía y defendía; εὐνομία (buena constitución, buen orden, justicia), que luego, a medida que avanzaba la democracia, se convirtió en ἰσονομία, igualdad política.

Como se ve, estamos mostrando las mediaciones relacionantes dinámicas entre sociedad, cultura y filosofía en el origen, es decir, explicando cómo surge la filosofía.

Pero también tenemos que decir, y lo mostraremos brevemente, cómo, a lo largo de toda la cultura antigua, las correlaciones de dependencia dinámico-dialécticas

---

ligioso de la tragedia. Ahora bien, la tragedia ática —la de Esquilo, Sófocles y Eurípides— tiene, en general, mucho que ver con el poder en el siguiente sentido: cuando el poder se hace arrogante, es segado por los dioses. La constitucionalidad de la πόλις griega logró que los helenos odiasen las tiranías. Los fondos originarios religiosos fueron ampliados con las preocupaciones políticas del momento. La mayoría de las tragedias expresan conflictos de legalidades contrapuestas. La *Orestía* de Esquilo muestra el choque entre las *Weltanschauungen* prepolítica y de la πόλις. Al final —*Euménides*— triunfa la de la πόλις. El areópago es la institución legal-racional que vence. Fresco, pues, narrativo-descriptivo del paso del χάος al κόσμος de la πόλις.

¡Qué bien expresó estas ideas Heráclito! Se le ha llamado el oscuro, pero si se logra dar con la semántica —es la tarea del historiador de la filosofía— de sus fragmentos, entonces deviene un autor meridiano. Transcribiremos tres fragmentos suyos. No los comentaremos, pues ofrecidos a la luz de lo que venimos comentando son claros como el agua.

a) «ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν» (Fr. 251 Kirk & Raven, *Diógenes Laercio*, IX, 2, D-K B 43).

b) μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲο τοῦ νόμου ὅκωσπερ τίχεος» (Fr. 252 Kirk & Raven, *Diógenes Laercio*, IX, 2, D-K B 44).

c) ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρεφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται» (Fr. 253 Kirk & Raven, *Estobeo*, Ant. III, i, 179, D-K B 114).

entre sociedad, cultura y filosofía [35] fueron muy estrechas.

Las evoluciones de la institucionalidad político-social de la Hélade fueron, a grandes rasgos, como sigue:

La aristocracia fue la primera organización de las πόλεις; su cultura y su ἀρετή fue correspondiente: καλοκἀγαθία; poetas como Píndaro, los juegos olímpicos, la exaltación de la belleza masculina, etc., son algu-

35. En este momento, hemos de puntualizar dos cuestiones, una referente al aspecto docente, la otra atinente a la investigación, que son los dos polos del presente programa. Por lo que al aspecto docente se refiere, hemos de hacer constar que nosotros explicamos este programa mostrando las interrelaciones sociedad-cultura-ciencia-filosofía. Sólo así se muestra cómo surge la filosofía, cómo se constituye y cómo va evolucionando: qué retiene de esencial y qué varía a lo largo de la historia. Pero hay otra cuestión relevante, que constituye el núcleo de nuestras investigaciones presentes y futuras, a saber: *cómo la filosofía, una vez constituida, habiendo surgido de la sociedad, puede reinfluir transformadoramente sobre ella.*

Pondremos un ejemplo claro. La filosofía platónica, a pesar de que ella es suficientemente rica como para poder ser reducida, surge de la sociedad en el doble sentido siguiente: en cuanto que es *oposición* a la sociedad ateniense de su época y de la inmediatamente precedente; pero además el magno sistema filosófico-político-educacional que Platón construye para oponerlo a la sociedad de su época (por ejemplo y principalmente en la *República*) está basado también en la sociedad, en otros modelos sociales diferentes al ateniense: en Esparta, en las sociedades gobernadas por filósofos-reyes pitagóricos (Arquitas de Tarento), en la aristocracia. Ahora bien, la sociedad y la cultura contingencialistas predicadas por los sofistas son contestadas por Platón con un modelo de sociedad y de cultura ideal y estable, fijo, inmutable. Pues bien: la filosofía platónica reinfluye en la sociedad. Y no nos referimos a la clara influencia que el platonismo ejerció en instituciones político-sociales de épocas posteriores, sino a la influencia de la filosofía de Platón en la sociedad griega. Platón no detuvo la irreversible marcha democrática de Atenas. La democracia y la autonomía de las *póleis* fueron segadas por el imperialismo de Alejandro Magno. Ahora bien, Alejandro se encontró una alfombra de flores tendida a sus pies. Ya no podían las *póleis* vencer como lo hicieron contra el persa en las guerras médicas. Generalmente, cuando los pueblos pierden las instituciones político-convivenciales más queridas para ellos, suele ser a causa de disgrega-

nas de las manifestaciones culturales de dicho período.[36] Advinieron, después, los tiranos, con una cultura isomórfica. Luego se generalizó la democracia en casi toda la Hélade.

Cada momento político generó un tipo de cultura, pero todos los mencionados momentos eran momentos o despliegues de la πόλις.

Atenas, que fue la πόλις de mayor movilidad política, aquella que pasó con nitidez por todos los regímenes políticos antementados, fue la ciudad-estado en la que más ampliamente se desarrolló la filosofía.[37] Ahora bien, antes de las guerras médicas (véase nota 36), la filosofía floreció en las costas del Asia Menor y en la Magna Grecia; pero sobre todo en las costas del Asia Menor, porque muchos de los «italianos» eran emigrados provenientes de las costas del Asia Menor.

La fundación de las πόλεις confirió un impulso definitivo para un tipo de pensamiento que se ha llamado filosofía. Luego, la reflexión sobre los *muchos* modos

---

ciones interiores. Pues bien: la *eticidad* griega (y usamos el término en sentido hegeliano), en la época que comentamos, se había cuarteado: los grandes filósofos, el caso de Platón, mantenían sistemas filosófico-político-educacionales contrarios a los ideales unitarios de la polis. Sobre la politicidad de la obra de Platón, véase la obra de W. Jaeger, *Aristóteles*, Buenos Aires, FCE, 1946.

36. Véase sobre el tema la espléndida obra de J. Burchardt, *Historia de la cultura griega*, Barcelona, Iberia, 1974. Qué bien refleja dicha mentalidad aristocrática Heráclito cuando dice: «αἱρεῦνται γὰρ ἓν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα» (Fr. 254 Kirk & Raven, D-K B, 29, *Clemente*, Strom, V, 59, 5: «Los mejores escogen una sola cosa en vez de todas las demás: la gloria perpetua entre los mortales; la mayoría, en cambio, llena, como bestias, su vientre».).

37. La afirmación que hemos escrito comienza a tener vigor a partir de las guerras médicas (500-479 a. J.C.). Como consecuencia de ellas, Atenas se yergue en el poder más importante de la Hélade, tanto económica como espiritualmente; Atenas formó —y la usó a su favor— la Confederación de Delos, con lo cual se convirtió en la ciudad-estado hegemónica de la Hélade.

políticos dio como resultado la filosofía de los sofistas.[38]

Posteriormente, constituidas ya las escuelas filosóficas y en una situación agonal entre ellas, la nueva filosofía —eleáticos, Melisso, Zenón, pluralistas, sofistas, Platón, Aristóteles— fue una respuesta a los problemas agonales de la filosofía anterior, pero estando la nueva filosofía, como ya hemos mostrado, condicionada por las nuevas situaciones sociales y culturales.

38. Tradicionalmente, la historia de la filosofía griega suele dividirse en presocráticos, Sócrates y postsocráticos. (Recordamos aquí el título de una obra de Cornford, *Antes y después de Sócrates.*) A nosotros nos parece inadecuada tal división; por lo tanto, vamos a proponer dos nuevas denominaciones alternativas. O bien hay que dividir la historia de la filosofía griega en «antes y después de Parménides» o bien, en «filosofía presofística y postsofística». Fue Cicerón quien escribió que Sócrates hizo bajar la filosofía del cielo a la tierra. Esa es la razón originaria de la división de la filosofía griega en presocráticos y postsocráticos. La semántica de tal afirmación es la siguiente: Sócrates habría dado a la filosofía una orientación antropológica, erigiendo al hombre en modelo y norma del filosofar. Pero tal afirmación debe ser matizada. Sócrates sólo seguía —aun cuando aportase novedades o variaciones— los problemas planteados por su época, por los sofistas. Aristófanes, en sus críticas, aunó las realizadas contra los sofistas y contra Sócrates. Ya Heráclito había lanzado el siguiente lema: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν (Fr. 249 Kirk & Raven, Fr. 101, Plutarco, *adv. Colot.* 20, 1118c). Por estas razones nos ha parecido más conveniente trazar la línea divisoria entre antesofistas y postsofistas.

Pero, por otro lado, el concepto filosófico por excelencia es el de «ser»; y dicho concepto lo acuñó Parménides. El esquema de la filosofía parmenídea es como sigue: hay que pensar sobre el ser; hay que descubrir cuáles son sus signos; la filosofía es el método racional de descubrimiento del ser. El reto de pensar el ser, lanzado por Parménides, es lo suficientemente importante para periodizar la historia de la filosofía griega en «antes y después de Parménides». Y los filósofos griegos también lo entendieron así. Después de Parménides, la filosofía fue un debate en torno a él: tuvo defensores (Melisso, Zenón), tuvo opositores; pero los opositores partieron y retomaron su sistema (Demócrito) y tuvo defensores-correctores como Platón.

Sobre estos temas, véanse las siguientes obras: Alegre Gorri, A., *Estudios sobre los presocráticos*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1985, y *La Sofística y Sócrates*, Barcelona, Ed. Montesinos, 1986.

En las postrimerías de la πόλις surgen filosofías de la añoranza, resumen del espíritu de la polis que se derrumbaba: así Aristóteles.

En la época de la sustitución de la πόλις por el imperio, por una nueva forma política que destruirá la eticidad lograda por la Hélade clásica, el desajuste individuo-Estado hará que surjan las filosofías de la salvación individual. Así el epicureísmo.

Hemos efectuado un excurso *programático* de lo que trataremos en este programa, pero de momento nuestras reflexiones cargan el acento en las especificidades socio-culturales que provocaron, con el advenimiento de la polis, el origen de la filosofía.

Deberíamos hacernos en este momento tres preguntas fundamentales: ¿qué es la verdad en el origen de la filosofía?, ¿qué es la verdad filosófica? y ¿cómo se corresponden los términos que han devenido filosóficos con los socio-culturales de la época de las fundaciones de la polis y qué retiene la filosofía del mito?

La verdad no se determina ahora por la aceptación de un discurso épico, descriptivo-narrativo, mítico-religioso, que debía ser creído y aceptado. La verdad se determina, ahora, por la libertad, es decir, por la no imposición de bloques monolíticos de pensamiento, por la libertad de crítica a otras formas de pensar, por la observación y la contrastación.[39] Se determina ahora por

39. Observación de los movimientos de los astros, observación detenida de los procedimientos usados en las técnicas, observación del orden político-legal, etc. Se ha dicho muchas veces que la filosofía griega era altamente especulativa, y que no era experimental. Esto es una verdad a medias. Es evidente que en Grecia no se dio el *experimentum* como en la época moderna, pero también es evidente que los griegos experimentaron (por ejemplo, en medicina). Una teoría tan avanzada como la descripción atómica de la materia —Leucipo y Demócrito— se construyó sobre la conjunción de una argumentación lógico-inferencial a partir de la observación: lo observable es que los agregados perceptibles son descomponibles más y más; es lógico pensar, pues, que nos detengamos en elementos que ya no se puedan descomponer más. Se trata de un argumento lógico a partir de la observación.

no ser fija, sino continuamente perfectible: una teoría es corregida, puntualizada, criticada, subvertida por otra. La verdad es, pues, el resultado de todo ese proceso de perfeccionamiento.

La ἀλήθεια es el desocultamiento de lo que la inteligencia y el trabajo del hombre descubre o estatuye.

Pero todos los sentidos, variados, del concepto de verdad retienen algo esencial: epifanizar y descubrir lo oculto.

La filosofía se articula sobre conceptos calcados sobre los de la πόλις.[40]

Hagamos la comparación entre πόλις y filosofía: El ágora era el *tópos* de unificación legal y política en el que se unificaba la diversidad y contraposición social: o dicho de otra forma, la contraposición se equilibraba en la ley política, que lograba la unidad de la diversidad, efundente del ágora; las diferencias se unificaban en el ágora. Pues bien, el sistema filosófico-científico de Anaximandro tiene un estrecho parecido con esta visión. La famosa sentencia de Anaximandro reza así: «τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητὴς ἀρχήν τε καί στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. λέγει δ'αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτ'ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, 'αλλ'ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι "κατὰ τὸ χρεών διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην τίσιν καὶ ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν" ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων» (*Simplicio*, Fís., 24, 13, D-K 12 A 9). La traducción sería: «De entre los que dicen que es uno, moviente e in-

40. A la hora de historiar, hay que ser cautos; acordes con tal cautela no nos atreveríamos a decir que la realidad de la πόλις sea la condición necesaria y suficiente y la causa del surgimiento de los conceptos filosóficos; pero lo formularemos de otra manera: nunca, antes de la πόλις, había aparecido la filosofía y sus específicos conceptos, lo cual nos hace pensar que algún tipo de relación debe existir.

finito, Anaximandro, hijo de Praxíades, un milesio, sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el ápeiron (indefinido e infinito), habiendo sido el primero en introducir este nombre de principio (material). Dice que éste no es ni el agua ni ninguno de los llamados elementos, sino alguna otra naturaleza ápeiron, de la que nacen los cielos todos y los mundos dentro de ellos. De ellos les viene el nacimiento a las cosas existentes y en ellos se convierten al perecer según la necesidad, pues se pagan mutuamente pena y retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo describiéndolo así en términos bastante poéticos».[41]

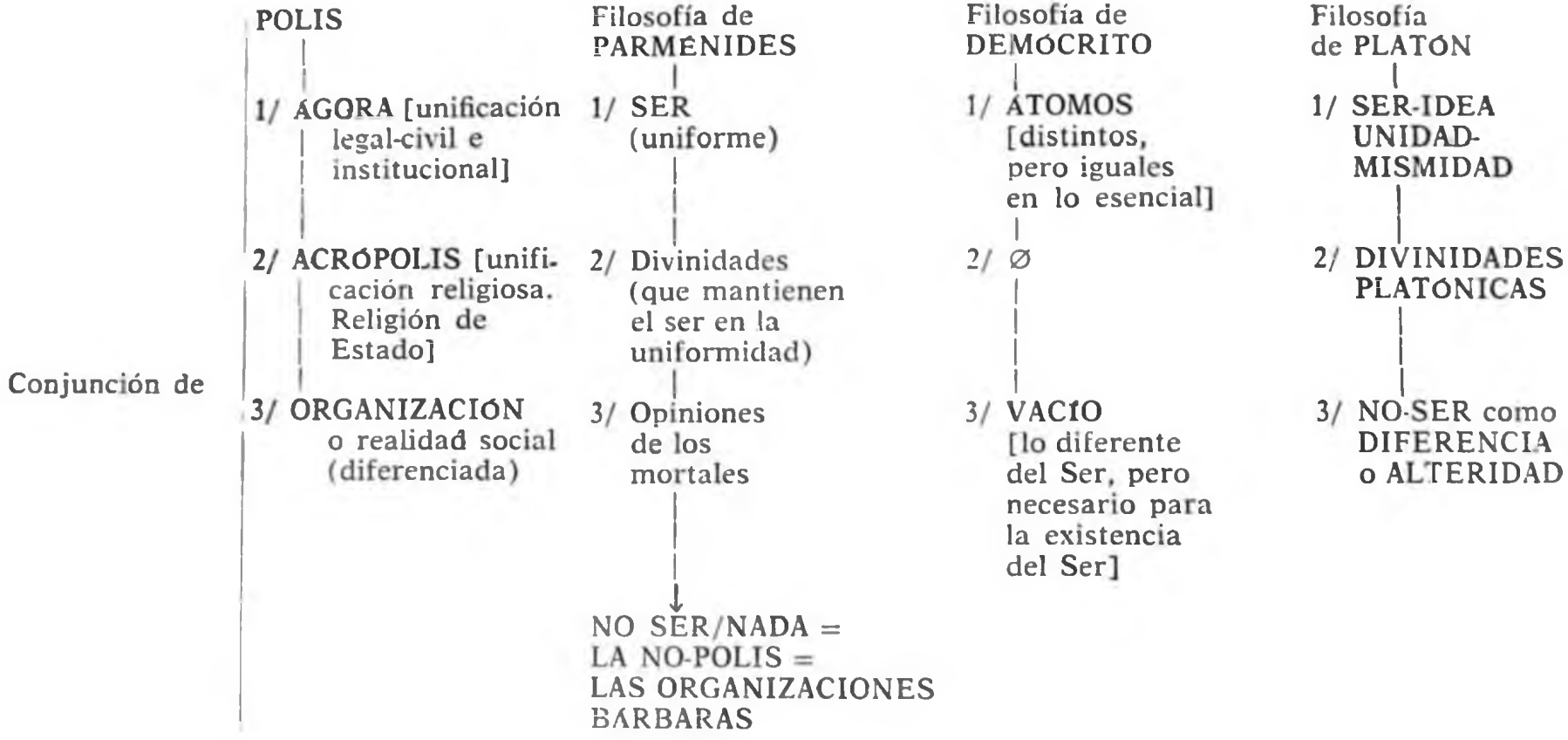
El ágora era el ἀρχή, el elemento más importante del que surgían las diferencias legaliformadas de acuerdo a la ley política, el lugar que indiferenciaba, en la unidad político-legal, las diferencias sociales; lo mismo es el ápeiron anaximándreo, del que surgen prefiguradas, las cosas todas.

Lo mismo nos indica el λόγος heraclíteo, que es la cuenta y razón de la diversidad, es decir, el ágora unificante de lo diverso y contrapuesto. Lo mismo es el ser parmenídeo, que es el derecho y la justicia («ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε»).[42]

Y lo mismo sucede con la filosofía de los pluralistas; con Demócrito, por ejemplo. La filosofía de la materia del abderita posee un curioso y estrecho paralelismo con la *polis*. Ésta consta de lo uniforme, que es el *ágora*, pero el *ágora* vive de (o en) las diferencias de las clases sociales diferenciadas, de manera que la realidad de la polis es la conjunción ágora(uniforme)-clases sociales (diferenciadas), más el elemento religioso (la *acrópo-*

41. La traducción, que compartimos, la hemos tomado de la edición castellana de Kirk & Raven, citada en la bibliografía.

42. Parménides era un férreo legislador; su pretensión de reducir toda diversidad a la unidad del ser, no ya del ágora, que era unidad en la diversidad, sino de la acropolización del ágora, es comprensible.


Conjunción de
POLIS
1/ AGORA [unificación legal-civil e institucional]
2/ ACRÓPOLIS [unificación religiosa. Religión de Estado]
3/ ORGANIZACIÓN o realidad social (diferenciada)
Filosofía de PARMÉNIDES
1/ SER (uniforme)
2/ Divinidades (que mantienen el ser en la uniformidad)
3/ Opiniones de los mortales
NO SER/NADA = LA NO-POLIS = LAS ORGANIZACIONES BÁRBARAS
Filosofía de DEMÓCRITO
1/ ÁTOMOS [distintos, pero iguales en lo esencial]
2/ ∅
3/ VACÍO [lo diferente del Ser, pero necesario para la existencia del Ser]
Filosofía de PLATÓN
1/ SER-IDEA UNIDAD-MISMIDAD
2/ DIVINIDADES PLATÓNICAS
3/ NO-SER como DIFERENCIA o ALTERIDAD

lis).[43] Estableceremos un cuadro de relaciones (véase cuadro adjunto).

Lo mismo sucederá en Platón, para quien el todo es una conjunción de unidad y diversidad, de ser y no-ser, de mismidad y diferencia, de movimiento y reposo.[44]

Creemos haber mostrado, con suficiente claridad, las interrelaciones entre sociedad, cultura y filosofía. *La filosofía sería el lenguaje abstracto y omniaplicable, o aplicable a diversos campos, lenguaje surgido o potenciado por la realidad de la πόλις.*

Uno de los problemas que se les planteó a los primeros filósofos fue el de clarificar y explicarse el problema del devenir: cómo se explica, a partir de qué se produce, y qué es lo que permanece en el cambio. Nosotros dudamos de que sin la realidad de la polis, que era esta-

43. Ningún historiador de la filosofía puede ni debe establecer relaciones causa-efecto uniformes, estrechas o mecánicas. La realidad suele comportarse más complejamente. No se nos oculta, y ya lo hemos escrito, que la filosofía de Demócrito es una respuesta a la de Parménides. Eso es algo que hay que tener muy en cuenta. Pero retrotrayendo el problema al eléata, ¿hubiera sido posible que Parménides hubiese creado una filosofía en torno a la oposición ser/no-ser sin la realidad de la polis a la vista y sin el socio-urbanismo específico de su ciudad?

44. Es muy interesante analizar la filosofía lógico-metafísica del *Sofista* de Platón a la luz de la realidad de la polis. Hasta donde nuestro conocimiento bibliográfico alcanza, es algo que no se ha clarificado lo suficiente. Nosotros vamos a hipotetizar el siguiente cuadro relacional; se trata de un tema que estamos investigando, que desearíamos contrastar en publicaciones futuras. La existencia del ser es incuestionable, como la del ágora, como también es incuestionable la existencia del no-ser, no como nada, lo cual sería la negación del ágora, cosa impensable, sino como *diferencia*, es decir, como *mismidad* de cada elemento, grupo o clase que concurre en el ágora, mismidad de lo *diferente*, pero que en el ágora logra la mismidad del ser, de la ley política común; el ágora es lo inmutable, lo *en reposo*, a pesar del *movimiento* social. Los géneros o ideas superiores del *Sofista* de Platón pueden ser analizados a la luz del ágora y de la polis.

No se nos oculta, por supuesto, que la teoría platónica efunde de otras variables —filosóficas ya— que las puramente políticas. Ahora bien, las semejanzas son tan notorias que olvidarlas sería «*currere extra viam*».

bilidad en medio del movimiento, el problema del ser y del devenir se hubiera planteado tal y cómo sucedió.[45]

Si observamos los conceptos filosóficos veremos cómo han tomado su significado originario de la sociedad y su cultura: ἀρχή, ἄρχοντες, ἀλήθεια y un largo etc.[46]

45. Nosotros hemos explicado a la luz de este modelo sociomorfo la filosofía de Heráclito. Véase Alegre Gorri, A., *Estudios sobre los presocráticos*, Barcelona, Anthropos, 1985. Nuestras tesis no van desencaminadas si vemos que renombrados historiadores de la filosofía griega siguen idénticos planteamientos. No podemos dejar de traer a colación una cita del profesor Emilio Lledó, cuando habla del paso del mundo mítico al de la libertad de la polis y, sobre todo, a la época crítica de la polis, cuando florecen los sofistas: «Pero la destrucción del modelo no es bastante para la ciudad histórica, para la ciudad levantada sobre el principio de la libertad, y también sobre la escasez y la violencia. Es preciso otro engranaje social que no sea el de la admiración y, sobre todo, el del acatamiento. El aprendizaje, la teoría de la *paideia*, será, efectivamente, el motor que permita dar a la sociedad su imprescindible dinamismo. La naturaleza del hombre es capaz de sustentarlo en el mundo de la otra naturaleza; pero no en el mundo de la cultura, en el mundo de la sociedad y de la historia, en el mundo de las significaciones. Son necesarios otros instrumentos intelectuales que, al mismo tiempo, sean también capaces de modificar la *psyché*, y perfilar, desde ella, el territorio de una nueva antropología. Aparece, pues, en la intimidad del hombre un espacio que no lo llena la *physis*, un amplio dominio de posibilidad que hay que roturar, abonar y construir. El término *eleutheria*, libertad, encuentra aquí su adecuado contexto. Probablemente se deba a la sofística el descubrimiento de esa maleabilidad de la *psyché*, sin la que no puede entenderse la *paideia*. El verbo *eînai*, reflejo impasible de una realidad y de una sociedad en incesante cambio, no puede expresar sino una utopía ontológica. Hay que situar, para completarlo, el término *gignesthai* como más exacta definición del flujo de las cosas y, sobre todo, del fluir de la mismidad *(autós)* y de la consciencia. Lo que se presenta, tal vez, como una imperfección, como un estado de indigencia es, sin embargo, el elemento fundamental de la cultura. Prâxis y Poiesis serán las palabras que expresen algunos matices esenciales de esa nueva forma de estar en el mundo, de esa relación con el entorno de lo real y con el fondo mismo del *autós*» (E. Lledó, «Introducción a Aristóteles», *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1985, pp. 42-43).

46. La ἀλήθεια frente a la δόξα, en Parménides, son concep-

Nosotros, a lo largo de nuestros estudios sobre la filosofía griega, hemos creído observar la siguiente realidad: se ha dicho alguna vez, tan genial como certeramente (Hegel) que la filosofía es la historia hecha conceptos; pues bien, surge la filosofía cuando conceptos que eran efundentes de una realidad y sólo con ella se isomorfizaban, son aplicados a más realidades, por ejemplo ἀρχή: era, en las sociedades de soberanía que tenían una cultura mítico-religiosa, el principio del poder; luego, con la polis, el poder comunitario-legal; significará también el principio y causa del devenir del κόσμος como totalidad.

Un buen historiador de la filosofía griega ha de dar cuenta de todas las interrelaciones que comentamos.

---

tos también solidarios de los que saben, de los iniciados, frente «a los muchos». Esta idea de la distinción entre los sapientes y los ignorantes es recurrente en la filosofía griega, pero justamente porque es reflejo del comportamiento social. Toma su origen de los misterios religiosos. Heráclito y Parménides, por ejemplo y entre otros, reprodujeron tal esquema, pero es un esquema de fundamentos sociopolíticos. Muchas sociedades filosóficas lo eran también religiosas y de poder: así los pitagóricos. La verdad era saber para controlar las *póleis*. Parte de la sofística, como expresadora de una sociedad fundamentalmente democrática, rompe el mencionado esquema. Mas Platón, profundo adversario de la sofística y de la sociedad que la sustentaba, reproduce el antedicho esquema. Sólo hay que leer la *República* para ver cómo plantea el saber como una iniciación para que los filósofos gobiernen la polis, o el *Banquete*, donde en el bellísimo discurso sobre el amor que reproduce Sócrates, pero que es original de la sacerdotisa Diotima de Mantinea, ésta le dijo a Sócrates que había que distinguir entre misterios mayores y menores. Los mayores, de cuya comprensión por parte de Sócrates Diotima duda, serían la intelección de la idea de Belleza. Ese sería el saber superior, accesible a unos pocos. Y nosotros creemos que la teoría aristotélica del σοφός responde, en parte, a este esquema selectivo.

Desde la insistencia de Vernant sobre el tema, sabemos con meridiana claridad cómo la filosofía griega, desde su más temprana aurora, se puede dividir en filosofía y ciencia públicas (del ágora) y filosofía selectiva (de la acrópolis). Tal división se reprodujo más adelante entre los sofistas callejero-agorizantes y los filósofos que institucionalizan el saber, por ejemplo, Platón.

Interrelaciones ciencia-técnica-filosofía

Actualmente, cuando se habla de ciencia, se entienden por tal las ciencias de la naturaleza, como la física y la química; las ciencias *a priori* como la lógica, la aritmética y la geometría; las ciencias del hombre, ya desde un punto de vista físico, como por ejemplo la medicina, ya desde un punto de vista social y político como organización de la sociedad, como por ejemplo la historia, la política, la economía; [47] las ciencias del espíritu como la literatura y las teorizaciones sobre la literatura, la tragedia y las teorizaciones sobre la tragedia.[48]

Algunas de estas divisiones ya existían en Grecia. Los modernos hemos adelantado sobremanera respecto de los griegos en muchas ciencias, pero no tanto en otras. ¿Es la ciencia griega la infancia de la ciencia? No nos atreveríamos a responder con una afirmación tajante, puesto que la geometría de Euclides, por ejemplo, aún tiene validez.

47. A guisa de ejemplo recordaremos cómo Aristóteles y/o algún discípulo del Liceo escribieron una obra titulada *Los económicos*. Véase nuestra traducción de esta obra en ed. Orbis; en nuestra introducción explicamos qué atribución ha de darse a cada uno de los tres libros que componen la obra, así como el sentido de la economía en Grecia. Otros también escribieron sobre economía, por ejemplo Jenofonte.

48. Muchos pueden pensar que una disciplina como la *crítica literaria* es algo moderno; sin embargo, ya floreció en Grecia. Recordemos el *Ión* de Platón, o algunas teorías de los sofistas sobre la tragedia o la *Poética* de Aristóteles.

La historia llegó a cotas altísimas en Heródoto y Tucídides. ¿Deberemos recordar aquí el desarrollo en Grecia de la psiquiatría como logoterapia? Transcribiremos una importante noticia sobre un sofista: «Se dice que Antifonte compuso tragedias, solo y en colaboración con el tirano Dionisio, y que cuando se entregaba todavía a la poesía compuso un método para curar la aflicción, un tratamiento curativo como el que los médicos recomiendan a sus enfermos. En Corinto dispuso un despacho cerca del ágora y proclamó que podía curar por medio de las palabras a todos los afligidos, que si él sabía las causas de las dolencias podía aliviar a los enfermos» (Plutarco, *Vidas de los diez oradores*, 1, 833, c).

No es nuestro interés confeccionar un tratado, aun cuando sea breve, sobre ciencia griega. En estos prolegómenos al programa estamos reflexionando sobre la metodología, es decir, sobre qué campo de cuestiones se debe abarcar para saber qué es la filosofía griega, y consiguientemente poderla explicar.

La filosofía griega no nace armada de la cabeza de Zeus, sino interrelacionada con otros muchos modos de pensar, de los que es solidaria, como venimos explicando. Una de esas interrelaciones es la ciencia. Nuestras reflexiones porticales versarán, especialmente, sobre la temprana ciencia griega; y ello será así por una razón: *en la época de los presocráticos es difícil distinguir entre ciencia y filosofía.*[49-50-51]

En Egipto y en Mesopotamia ya se desarrollaron algunas ciencias como descripción y dominio de *partes* de la naturaleza, pero —y esto les diferencia de los griegos— las ciencias no habían adquirido un *estatuto teórico.*

Es impresionante, como bella, la reflexión que se atribuye a Pitágoras. A creer al informante, Diógenes Laercio, Pitágoras habría dicho: «καὶ τὸν βίον ἐοικέναι πανηγύρει ὡς οὖν εἰς ταύτην οἱ μὲν ἀγωνιούμενοι, οἱ δὲ κατ'ἐμπορίαν, οἱ δέ γε βέλτιστοι ἔρχονται θεαταί, οὕτως ἐν τῷ βίῳ οἱ μὲν ἀνδραποδώδεις, ἔφη, φύονται δόξης καὶ πλεονεξίας θηραταί, οἱ δὲ φιλόσοφοι τῆς ἀληθείας» (Diógenes Laercio, VIII, 8: «La vida, dijo, se parece a una asamblea de gente en los juegos; así como unos acuden a ellos para competir, otros para comerciar, y los mejores vienen en calidad de espectadores, de la misma manera, en la vida, los esclavos andan a la cabeza de repu-

49. En el programa resaltaremos y trataremos de la ciencia en las otras épocas posteriores de la filosofía antigua.

50. El caso de Aristóteles es curioso: no escribió ningún tratado que titulase *Metafísica*; pero sí reflexionó sobre las condiciones últimas de posibilidad de toda ciencia y de todo pensar.

51. Para estas reflexiones tendremos en cuenta la obra de G. Sarton, *Historia de la Ciencia*, Buenos Aires, Eudeba, 1965.

tación y ganancia; los filósofos, en cambio, de la verdad»).

Los griegos no se contentaron con técnicas concreto-funcionales como los egipcios, por ejemplo, que desarrollaron la geometría para saber cómo habérselas ante las inundaciones del Nilo y para construir pirámides,[52] sino que desarrollaron un modo de pensar *contemplativo*; y contemplativo quiere decir no apegado a la materialidad de la función. Este método se caracteriza fundamentalmente por la *observación*, la *argumentación* (invención de la metodología), la *analogía*, la *comparación*, la *no recurrencia* a elementos religiosos[53] y una

52. B. Farrington, en su obra *Ciencia griega*, Barcelona, Icaria, 1974, pp. 29-30, establece las siguientes divisiones cronológicas: «Digamos que la historia de la ciencia griega abarca alrededor de novecientos años y puede dividirse en tres partes, de unos trescientos años cada una. El primer período —el más original y el más fértil en creaciones— se extiende desde el año 600 a. J.C. hasta la muerte de Aristóteles en 322 a. J.C. El segundo, desde la fundación de Alejandría hasta completarse la conquista romana del Oriente, hacia el comienzo de la era cristiana. El tercero comprende los primeros tres siglos del imperio romano. Dentro de estas divisiones, los años más fundamentales son: 1) el período 600-400 a. J.C., cuando por primera vez en la historia se contempla el mundo y la sociedad con criterio científico y 2) el período 320-120 a. J.C., cuando bajo la influencia de los Tolomeos se constituyeron algunas ramas de la ciencia, en lo que a grandes rasgos podría llamarse sus bases presentes. El primero de estos períodos ha sido llamado por Heidel la edad heroica. El último podría llamarse la "Era del libro de texto". El período intermedio, desde el 400 al 320 a. J.C., que comprende las actividades de Platón y Aristóteles, es notable por el desarrollo de la filosofía. Se creó la terminología lógica sin la cual no hubieran podido escribirse los libros de texto más importantes de la era posterior».

53. La no recurrencia a elementos o representaciones religiosas en el interior de la argumentación. Es evidente que había científicos y filósofos religiosos: los pitagóricos, por ejemplo. Su filosofía proponía, a grandes rasgos, que la función de las matemáticas, la geometría, la filosofía, era conducirnos de lo sensible y perecedero a lo eterno, «pues la contemplación de lo eterno es el fin de la filosofía, como la contemplación de los misterios es el fin de la religión». Es claro que aquí lo reli-

creciente abstracción en el pensar y en el lenguaje y la experimentación.

La primera pregunta que cabría hacerse es: ¿por qué no se dieron todas estas características en otros pueblos?, ¿por qué la ciencia se desarrolla en Grecia?, ¿por qué la filosofía?, ¿se puede trazar una distinción entre ciencia y filosofía?

Nuevamente hemos de tornar, para hallar la explicación fundamental, a la primera pregunta, al modelo socio-político de la polis griega. En otros pueblos coexistió un modo de pensar mítico-religioso, impulsado para mantener su estatuto por el poder, con los desarrollos técnicos.

«En la Antigua civilización del Cercano Oriente, este modo de pensamiento científico difícilmente logró extenderse más allá de las técnicas mismas, pero coexistió con una interpretación mitológica del universo. Esta interpretación mitológica del Universo fue desarrollada y transmitida por las corporaciones de sacerdotes, y tenía finalidad política. Los técnicos —cuya práctica contenía el germen de la ciencia— estaban ocupados en manipular la materia; los sacerdotes, sobre cuyos hombros descansaba el mantenimiento de la estructura social, estaban particularmente ocupados en controlar a los hombres. Y la necesidad de controlar a los hombres implicaba el mantenimiento de la interpretación mitológica de los grandes fenómenos de la naturaleza: los movimientos de los cuerpos celestes, los cambios de las estaciones, de la vegetación, y las irregularidades o cataclismos de la naturaleza.» [54]

Con el advenimiento de la polis, el hombre se libera de la férrea y jerárquica manera mitológico-religiosa de interpretar el mundo. Como ya hemos dicho, la polis

---

gioso funge de motor externo, pero no se usa en absoluto lo religioso dentro de la argumentación. Otro caso parecido es el de Parménides (el caso de Platón es más complejo y ya trataremos de él más adelante).

54. Farrington, B., *op. cit.*, p. 123.

era libre, diversa, unitaria en la diversidad legal. El κόσμος, en parte, ha de ser así, y la mirada interpretativa ha de ser libre, de acuerdo a las leyes.

Si no hay, ya, paradigmas mítico-religiosos, el hombre ha de buscar otros modelos.

Cambiando el mundo socio-político, transformada la mentalidad y la manera de pensar, distintos han de ser los resultados. El camino estaba expedito y sólo faltaba aplicar la inteligencia del hombre, que es mucha.[55]

Los jonios se aplicaron a comprender y explicar el universo: cómo surge y cómo se desarrolla. El primero de ellos, Tales, que, como es sabido, hizo del agua el ἀρχή de las cosas.[56]

¿Dónde radica la novedad científica? En abandonar la explicación religiosa, en considerar a la φύσις como algo dotado de movimiento, de vida, que se despliega y se manifiesta de diversas maneras, según leyes propias.[57]

55. Los griegos estaban orgullosos de sus realizaciones científicas y filosóficas. Hubo, claro está, momentos de desencanto y reflexiones pesimistas, pero, en general, eran conscientes de que estaban creando un κόσμος con su inteligencia. Así, por ejemplo, Sófocles, pensador profundamente religioso, escribió un maravilloso canto a la inteligencia del hombre y a los logros técnico-científicos que los griegos habían alcanzado (véase Sófocles, *Antígona*, vv. 332-376).

56. «Los egipcios y los babilonios tuvieron viejas cosmogonías —parte de su tradición religiosa— que referían el origen del mundo. Como la tierra que ocupan ambos países había sido ganada en denodada lucha contra la naturaleza desecando los pantanos ribereños, es muy natural que sus cosmogonías encerraran la idea de una desproporcionada existencia del agua, y que el principio de todas las cosas, como quiera que al hombre se vinculara, fue cuando algún ser divino pronunció: que aparezca la tierra seca» (B. Farrrington, *op. cit.*, p. 32).

57. «Llamaron a los antiguos jonios hilozoístas, es decir, los que piensan que la materia vive, o, lo que es lo mismo, que no creían que la vida —o alma— entrara en el mundo desde afuera, sino que lo que llamamos vida —o alma— o la causa del movimiento de las cosas era consustancial con la materia, y constituía su propia manifestación. En el concepto general que Tales tenía de las cosas, la Tierra era un disco plano que flotaba en el agua, había aguas encima y a nuestro alrededor —¿de dónde, si no,

Es evidente que egipcios, babilonios, etc., poseían la misma capacidad de observación que los griegos (sus progresos en astronomía muestran lo que decimos); ahora bien, también es evidente que supeditaron sus observaciones a un modo de explicación mítico-religioso (de poder); los jonios, por la especificidad de la polis, no se vieron forzados a insertar sus observaciones en un sistema jerárquico mítico-religioso; de poder. Tal libertad está en el origen del progreso de un modo de pensar científico diferente.

Dicha reflexión, naturalista la podríamos llamar, hizo rápidos progresos. B. Farrington ha insistido mucho en la influencia de las técnicas. Así, respecto de la concepción anaximándrea del universo dice: «Anaximandro —segundo nombre de la filosofía europea y también natural de Mileto— logró una concepción del universo mucho más perfecta, fundada en mayor número de observaciones y más profunda meditación. Como en el caso de Tales, la observación y la meditación fueron originariamente dirigidas hacia las técnicas y los fenómenos de la naturaleza, que se interpretaron a la luz de las ideas nacidas de ellos. He aquí su idea general de cómo las cosas habían llegado a ser lo que eran: en un tiempo, los cuatro elementos que forman el mundo estaban dispuestos en forma estratificada; la tierra, que es la más pesada, en el centro; el agua, cubriéndola, la niebla sobre el agua, y el fuego envolviéndolo todo. El fuego, al calentar el agua, la evaporó, haciendo aparecer la tierra seca. Aumentó el volumen de la niebla; la presión creció hasta el límite. Las ardientes capas del universo estallaron y tomaron la forma de ruedas ígneas, que en-

---

vendría la lluvia?—; el Sol, la Luna y las estrellas eran vapor en estado de incandescencia, y navegaban por el firmamento gaseoso encima de nosotros, para luego dar la vuelta en este mismo mar en que la tierra flotaba hasta alcanzar su punto de partida en Levante. Es un comienzo admirable cuyo rasgo característico es el de reunir cierto número de observaciones en una concepción coherente, sin admitir a Marduk» (B. Farrington, *op. cit.*, p. 33).

vueltas en tubos de niebla giraron en torno a la tierra y el mar. Este es el modelo funcional del universo. Los cuerpos celestes que vemos son agujeros en los tubos, a través de los cuales brilla el fuego encerrado, y los eclipses son obturaciones parciales o totales de los agujeros. Esta fascinante cosmología, si bien tiene reminiscencias de la alfarería, la herrería y la cocina, no deja en absoluto lugar para Marduk. Aun el hombre se explica sin su ayuda. Anaximandro pensaba que el pez, como forma de vida, precedió a los animales terrestres, y que por eso el hombre debió ser pez antes. Cuando apareció la tierra seca, algunos peces se adaptaron a la vida terrestre. Este gran pensador realizó también notables progresos en lógica. Rebatió las ideas de Tales de que todo fuera agua. ¿Por qué no tierra, niebla o fuego?, ya que éstos se transmutan entre sí. Es preferible decir que los cuatro son formas de una sustancia indeterminada, común a todos ellos. También señaló la ingenuidad de suponer que la tierra se apoye en el agua. Y entonces ¿en qué se apoya el agua? Mejor es decir que el mundo está suspendido en el espacio, donde se sostiene por su equidistancia a todas las cosas».[58]

Vino luego Anaxímenes, que consideró la niebla como la forma original de las cosas.

«Esto parece un paso atrás, pero, en verdad, él tenía algo muy importante que decir. Sustentó la idea de que todo era niebla, pero más dura o más pesada a medida que se acumulaba en mayor cantidad en un espacio dado. A juzgar por su terminología, la idea le fue sugerida por el proceso de fabricación mediante presión del fieltro, y confirmada por la observación del proceso de evaporación y condensación de los líquidos. Sus palabras claves son rarefacción y condensación. La niebla rarificada es el fuego. La niebla condensada se hace primero agua y luego tierra. También pensó que la rare-

58. Farrington, B., *op. cit.*, pp. 33-34. Nosotros hemos expuesto la filosofía de los jonios en *Historia del Pensamiento*, Barcelona, Ed. Orbis, 1983, vol. I, pp. 32-35.

facción iba acompañada de calor y la condensación de frío. Lo demostró con un experimento que no debemos tomar al pie de la letra: abrid la boca y soplad sobre vuestras manos. El vapor rarificado sale caliente. Ahora juntad vuestros labios y emitid un chorro delgado de vapor condensado; observad qué frío es. Él no conocía la verdadera explicación de este fenómeno ¿lo conocéis vosotros? Obsérvese, al seguir a estos pensadores, que su lógica, sus ideas y su capacidad de abstracción aumentan a medida que profundizan el problema. Cuando Tales redujo las múltiples apariencias de las cosas a un principio fundamental, esto constituyó una gran conquista del pensamiento humano. Otro gran paso lo dio Anaximandro al elegir como principio fundamental, no una forma visible de las cosas, como podía serlo el agua, sino un concepto: lo indeterminado. Pero Anaxímenes no estaba satisfecho. Cuando Anaximandro trató de explicar cómo surgen de lo indeterminado cosas diferentes, dio una versión que no era más que una metáfora. Dijo que se trataba de un proceso de *diferenciación.* Anaxímenes pensó que se trataba de algo más y aportó las ideas complementarias de la rarefacción y la condensación para explicar cómo los cambios cuantitativos pueden determinar cambios cualitativos. Este fue un nuevo progreso. Proporcionó una explicación posible del modo por el que una sustancia fundamental puede existir en cuatro estados diferentes. Pero algo faltaba todavía: una explicación de por qué las cosas no habían de permanecer como estaban, en lugar de verse sometidas a continuos cambios. Los pensadores de Mileto no supieron responder a esta pregunta, que llamó profundamente la atención de un pensador solitario en otra ciudad jónica: Heráclito de Efeso.» [59]

Lo que estos filósofos hacen es ciencia, propiamente hablando. Observan, construyen sistemas coherentes, se critican entre ellos, comparan, eliminan la recurrencia a lo divino.

59. Farrington, B., *op. cit.*, pp. 34-45.

¿Es esto filosofía? Nuestra opinión es que es ciencia. ¿Cuándo comienza, pues, la filosofía? Nuestra opinión es que la filosofía comienza en Heráclito y Parménides. ¿Por qué?

Porque Heráclito y Parménides usan modos de pensar científicos; reflexionan sobre esos modos de pensar científicos y los utilizan de manera más amplia o general, y sobre todo reflexionan sobre los conceptos que la ciencia les brinda.[60]

Vamos a ejemplificar lo que decimos tomando como modelo a Parménides, ya que a Heráclito nos hemos referido profusamente.[61]

Parménides era un pitagórico; disidente, pero un pitagórico. Los pitagóricos habían trabajado las matemáticas y la geometría; eran, pues, especialistas en los modos de pensar matemático-geométrico, a saber, partiendo de unos axiomas autoevidentes llegaban, a través de una argumentación lógico-racional, no sensible, a unos teoremas. La verdad, en este modo de pensar y de proceder, es coherencia lógica, carencia de contradicción. Si se analiza en detalle la *Vía de la Verdad* de Parménides, veremos que se ajusta a este modo de proceder. El eléata intenta explicar la *realidad como totalidad «more geo-*

60. Los jonios iniciaron un proceso desde lo concreto a lo abstracto: de la tierra se pasa a lo indeterminado; los jonios, además, epifenomenizaron, pero no solucionaron, la relación entre reposo y movimiento, ser y devenir. La reflexión sobre tales conceptos advino con Heráclito y Parménides. Eso es la filosofía, si por filosofía entendemos la reflexión sobre los conceptos brindados por la ciencia, pero también por la sociedad, por la política, la cultura y la religión. Y esos conceptos abstractos y generales se erigen en un sistema universal, aplicable a la realidad como totalidad.

61. Antes de Heráclito-Parménides no se tematiza (aun cuando subyace) el tema de la verdad. De Tales, Anaximandro y Anaxímenes se podría decir que, para ellos, la verdad sería la concordia entre lo observado y sistematizado por ellos y lo que sucede en realidad; para los pitagóricos sería la coherencia en la argumentación; pero ninguno se planteó el problema *metodológico*, ¿qué es la verdad? Heráclito y Parménides formulan ya con claridad la pregunta. Eso es filosofía.

metrico». La diferencia radica en que Parménides usa el modo de argumentar geométrico-matemático, pero pretende explicar algo más amplio: la *realidad como totalidad*. Y utiliza un lenguaje más conceptual y universal.

Parménides tiene el privilegio de que puede *comparar* entre el modo de pensar de los jónicos y el de los pitagóricos. Tal comparación le lleva a formular preguntas como: ¿Qué es lo común entre lo material de los jónicos y lo formal de los pitagóricos? La comparación exige una superación: tal superación está dada en un concepto más abstracto, *el Ser*.

Ahora bien, si nos fijamos en la *Vía de la opinión*,[62] Parménides, al explicar cómo surge el pensamiento, dirá que el pensamiento se identifica con la percepción («τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγειν»), siguiendo las teorías médicas de Alcmeón de Crotona.[63]

Parménides ha asimilado y utilizado en su Poema [64] las formas de pensar de dos ciencias distintas: matemático-geométrica, por un lado, médica, por otro.

¿Qué es, pues, la filosofía? La utilización de modos de pensar de la ciencia, de la polis, de la cultura, para, logrando un lenguaje más general y abstracto, aplicarlos a analizar la totalidad de las cosas. Por ejemplo, los jonios no se habían planteado qué es el conocimiento, qué la verdad, qué el método (o los diversos métodos). Cuando tales preguntas se formulan, se abre el pórtico a la epistemología y a la metodología. Ello es lo específico de la filosofía.

62. Véase Teofrasto, *De sensu*, 1 y ss., D-K 28A 46, 357, Kirk & Raven.

63. Parménides habría planteado una cuestión importante: una cosa es la génesis del pensamiento y otra, una vez constituido, su estructura.

64. Parménides es un ejemplo privilegiado de fusión, en un sistema, de varios conglomerados de pensar: uno, el del *Proemio*, que recoge el pensamiento épico-religioso, otro, el de la *Vía de la Verdad*, que recoge los modos de pensar matemático-geométricos, y otro, el de la *Vía de la opinión*, que recoge modos de pensar médico-experimentalistas.

Lo propio de la filosofía es, también, su carácter de universalidad y omniaplicabilidad. Existió la filosofía en tanto en cuanto se dio un proceso de lo práctico-funcional a lo abstracto-sistemático.

Platón y Aristóteles siguen la misma línea. Sus filosofías son sistemas coherentes que intentan explicar todas las cosas. Ahora bien, hacen filosofía en tanto reflexionan sobre los *géneros supremos*, de acuerdo a los cuales se organizan la realidad y el pensar.

Se ha dicho [65] que la ciencia griega fue excesivamente contemplativa; que, abocada a la contemplación y teorización, olvidó la aplicación; que, por ello, se desarrolló más la teoría que las técnicas; se ha intentado basar tal aserto en la organización social de la Hélade: en una sociedad esclavista, en la que los esclavos eran la mano de obra y la fuerza de trabajo que subvenía al mantenimiento económico de la polis, los ciudadanos y sus ideólogos —científicos y filósofos— no estaban impelidos a desarrollar la practicidad. Ello es verdad, pero no completa. Nosotros hemos escrito lo siguiente: «Como vemos, las asombrosas aportaciones de los alejandrinos se referían a las matemáticas y geometría, en sí o aplicadas a la astronomía. Pero también sobresalían en otros campos; por ejemplo, en medicina. Había un templo junto al Museo, el Templo de Serapis, que se utilizaba como hospital. Allí los estudiantes practicaban la observación. De ahí el gran desarrollo de la medicina. Sobresalen Herófilo y Erasístrato. Herófilo practicó las disecciones humanas. Cuando descubría un nuevo órgano, tenía que hallar un nombre para él. [...] Herófilo describió detalladamente el cerebro [...], distinguió los tendones de los nervios [...]. Tanto Herófilo como Erasístrato realizaron experimentos en vivo con animales para precisar funciones cerebrales. Y según un texto de Celso se supone que también viviseccionaron sobre hom-

65. Véase Magalhães-Vilhena, V. de, *Desarrollo científico y técnico y obstáculos sociales al final de la Antigüedad*, Madrid, Ed. Ayuso, 1971.

bres [...]» (A. Alegre Gorri, «El pensamiento helenístico», en *Historia del pensamiento*, vol. I, Barcelona, Orbis, 1983, pp. 220-221).

Se nos puede argumentar que tratamos del período helenístico, pero precisamente la medicina experimentalista ya se había desarrollado mucho antes.[66]

De cómo influyeron las ciencias y las técnicas en la filosofía se podría decir lo siguiente (citaremos algunos casos relevantes, pues no podemos extendernos *in infinitum*):

Tales sustentó la afirmación general de que el agua era el ἀρχή de todas las cosas. Tal afirmación debió formularla debido a una conjunción de influencias: la cosmología mitológica del Oriente próximo (Babilonia y Egipto), la concepción homérica (véase *Ilíada*, Canto XIV) de que Océano es el origen de todas las cosas, pero también a causa de sugestiones provenientes del campo de las ciencias y de la observación. Dícese en Kirk & Raven, *op. cit.*, p. 132: «Las razones, según las conjeturas de Aristóteles —*Met.*, A3, 983 b6— por las que Tales concedió importancia al agua como constitutivo de las cosas son principalmente de tipo fisiológico. A juzgar por la analogía con sus inmediatos sucesores, deberíamos esperar que hubiera aducido razones meteorológicas en apoyo de la importancia cósmica del agua, si bien debemos abstenernos de generalizaciones exageradas como las que están implícitas en la opinión de Burnet, a saber, que los pensadores del siglo VI se interesaron, casi exclusivamente, por los fenómenos meteorológicos (en sentido estricto, con inclusión de los astronómicos). No cabe duda de que el estudio científico de la medicina comenzó en el siglo V a. J.C. y que, a partir de entonces, se hicieron mucho más corrientes las analogías entre el mundo y los detalles de la estructura humana».

66. Sobre la medicina griega véase Laín Entralgo, *La medicina hipocrática, Madrid*, Revista de Occidente, 1970, y Eulalia Vintró, *La Nosología hipocrática*, Barcelona, Ariel, 1973.

Algunas razones fisiológicas serían: que todos los vivientes dependen del agua para su alimentación, que el semen es húmedo, que la vida vegetal se alimenta del agua, etc.

Anaximandro sostuvo una teoría cosmológica general con una terminología y ribetes de influencias legales, que dice que en el κόσμος nacido desde el ἄπειρον algunos elementos prevalecían *injustamente* sobre otros (por ejemplo, el calor) y que, como consecuencia de tal injusta prevalencia, el cosmos se destruiría. Tal generalización bien pudo provenir de la observación de procesos naturales, por ejemplo, la desecación del mar en la zona de Mileto en el siglo VI (véase Aristóteles, *Meteor.*, A. 14, 352, a 17). La zoogonía y la antropogonía de Anaximandro es, asimismo, una teoría científica de gran brillantez basada en la observación.

Jenófanes era un teólogo, pero también un científico observador. Por Hipólito (Ref. I, 14, 5) sabemos que: «Jenófanes cree que está teniendo lugar una mezcla de la tierra con el mar y que, con el tiempo, aquella quedará disuelta con la humedad y se apoya en las siguientes pruebas: que en tierra adentro y en los montes se encuentran conchas y que, en las canteras de Siracusa, se halló una impresión de pez y de algas, en Paros otra de laurel en el interior de una roca y en Malta figuras planas de toda clase de seres marinos. Todas estas cosas, dice, se originaron, cuando todas ellas, tiempo ha, estuvieron cubiertas de barro y la impresión se secó en él. Todos los hombres perecen cuando la tierra es arrastrada hacia el mar y se convierte en barro; comienza, a continuación, una nueva generación y todos los mundos tienen el mismo principio».

La terminología médica y la política son sorprendentemente paralelas y semejantes. Lo más razonable es suponer que la medicina hubiera tomado prestados dichos términos de la política. Veamos algunos ejemplos en Alcmeón de Crotona. Para éste, el mantenimiento de la salud (συνεκτικὴν ὑγιείας) es la repartición por igual (ἰσονομίαν) de las fuerzas, de lo húmedo, de lo seco, de

lo frío, etc., y que la supremacía o predominio de una de ellas (μοναρχίαν) es la causa de la enfermedad; la salud es la mezcla proporcionada de las cualidades.

Alcmeón muestra en su teoría de la salud la conjunción de tres ciencias: la cosmológica, la política y la médica propiamente dicha.

¿No es una aplicación de la ciencia, en este caso matemático-geométrica, la de los pitagóricos? Su teoría explicativa de la realidad como totalidad proviene de su concepción matemático-geométrica; por ello afirmaron que todas las cosas se reducen a números.

¿Por qué escogió Heráclito el fuego como ἀρχή? Porque es un agente activo que provoca cambios en procesos técnicos y naturales.

¿Por qué Heráclito dio con la teoría de la *tensión opuesta*? Por la observación del estado de las cuerdas del arco y la lira.

La alfarería, la herrería, la cocina (y sus técnicas respectivas), la medicina, la política, las matemáticas, la música, la geometría, la ingeniería, los procesos naturales (y la atenta observación de los mismos) serían ciencias y técnicas que habrían prestado sus modos de operar y sus conceptos a las visiones generales del κόσμος y a la filosofía.

No merece la pena multiplicar los ejemplos, pues los antecitados son claros y suficientes.

No querríamos, sin embargo, terminar sin citar a Platón. Platón es un ejemplo muy adecuado y especial. Platón es un autor en el que confluyen todas las ramas del saber. A algunas las critica, a otras las ensalza, pero todas las conoce y de todas usa. Que Platón se basa, para su construcción de la teoría de las ideas, en las matemáticas y en la geometría, es algo que todo el mundo conoce.

Recordemos la *República*. Sobre este tema, véase el espléndido libro de A. Szabo, *Les débuts de la mathématique grecque*, París, Vrin, 1977.

Está, pues, fuera de toda duda la importancia de las ciencias matemático-geométricas en la filosofía de Pla-

tón. Lo que quizá los lectores conozcan menos es el gran conocimiento que Platón tenía y el uso que hizo de las técnicas artesanales: fundición, aleación, forja, carpintería y alfarería, pintura, modelado de la cera, tejido, agricultura, etc. (Para este análisis nos hemos basado en P. Vidal-Naquet, «Estudio de una ambigüedad: los artesanos en la ciudad platónica», en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Barcelona, Península, 1981, pp. 262-287.)

En el *Timeo*, que es la obra platónica creacional por excelencia, el *demiurgo* utiliza muchas de las técnicas conocidas. Así, para la creación del alma del mundo se utilizan ejemplos de la técnica de la metalurgia, con operaciones de fundición, laminado metálico y aleación (*Timeo*, 35 a y ss.); la fabricación del cuerpo humano se efectúa según modelos de la actividad («menos compleja», dice Vidal-Naquet) del alfarero (*Timeo*, 73 a); «y las tareas completamente modestas que corresponden a la implantación de las almas en los cuerpos, el establecimiento de la irrigación sanguínea o el injerto de la piel en el cuerpo, ésas se confían a las técnicas agrícolas» (*Timeo*, 41 c, 73 c, 76 c, 77 c y 91 c, Vidal-Naquet, p. 279).

Esto plantea algunos problemas, que, de la pluma de Vidal-Naquet, reseñaremos:

«Pero esto plantea un problema grave. Son muchos los textos de la tradición griega que otorgan al agricultor prioridad sobre el artesano. A su manera, el propio Platón participó de esta corriente. No hay duda de que él sabe que la *georgía* es una *techne*. No hay duda de que artesanos y agricultores están asociados en la tercera casta de la república, en las categorías inferiores del prólogo del *Timeo* y del *Critias*. Pero no ocurre lo mismo en *Las Leyes*.

»El ciudadano de la ciudad de los magnesios no es un guerrero profesional, aun cuando el elogio del guerrero vuelva una y otra vez en obsesivo paralelismo con el de los artesanos, sino un propietario rural individual, y hemos visto ya que los artesanos se habían instalado en la ciudad de modo que resultasen útiles a los *georgoi*.

Y en verdad Platón observa de pasada que el trabajo agrícola propiamente dicho se confía a esclavos —*Leyes*, VII, 806 d-e—; pero este hecho subraya meramente que la dificultad se traslada al interior de las *Leyes*, incluso al interior de la palabra *georgos*, que a lo largo de toda la historia del helenismo designará tanto al que posee la tierra como al que la cultiva. Por tanto, parece, si mi razonamiento es coherente, que en el seno de la obra de Platón se enfrentan dos sistemas de valores. Un sistema en cierto modo oficial, público, que une la afirmación del ciudadano a la posesión, al cultivo de la tierra, y que da prioridad al *georgos* sobre el demiurgos, y un sistema disimulado pero que aflora en el *Timeo* y en las *Leyes* y que convierte la función artesanal, la de Prometeo, la de Hefesto, en el centro de la actividad humana, la actividad modelo por excelencia. No es la primera vez que se advierte semejante tensión en la relación dramática entre Platón y su época. En efecto, lo que se lee a través de Platón es el drama del artesano en la civilización griega. Repito aquí lo que ya he dicho: el artesano es el héroe de esta civilización, pero es un héroe secreto. No hay casi grandes obras de cultura griega, de los poemas épicos cantados por los aedos —verdaderos demiurgos de los que habla la *Odisea*, XVII, 385— a las creaciones de la escultura, que no sean demiúrgicas en alguna de sus dimensiones. Los médicos son demiurgos. Demiurgos son también los constructores del Erecteión, ciudadanos, metecos y esclavos que una famosa serie de inscripciones nos da a conocer. Es eso lo que ante todo expresa Platón cuando dice que el creador del mundo es un artesano con medios gigantescos» (P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, pp. 279-281. Sobre estos temas, véase la obra de G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Turín, Einaudi, 1971).

Resumiendo este apartado «Interrelaciones ciencia-técnica-filosofía» hemos de decir que la ciencia es un modo de pensar que posee unas características, que ya hemos mencionado, propiciadas, en gran manera, por el advenimiento de la *polis*.

La filosofía es un modo de pensar que se interrelaciona con las ciencias, se apoya en ellas, pero las ultrapasa en el siguiente sentido: reflexiona la filosofía sobre las ciencias —i.e. la filosofía es meta-ciencia, en tanto que reflexiona sobre el quehacer de las ciencias (Platón y Aristóteles son ejemplos maravillosos de lo que decimos); reflexiona la filosofía sobre los *conceptos* que la ciencia genera: ser/devenir, movimiento/reposo, etc.; y usa y utiliza la filosofía los *métodos* de las ciencias para, comparándolas, hallar la verdad de la *realidad como totalidad.*

Relaciones lenguaje-filosofía

Será un buen pórtico comenzar citando a F.R. Adrados: «Cada vez se es más consciente de la íntima interrelación de los problemas de la lengua y los problemas de pensamiento: de que es imposible estudiar un sistema ideológico prescindiendo de las palabras en que se expresa en su lengua original y de la concatenación en sistema de esas palabras. Al tiempo, sabemos hoy que la lengua es un repertorio de datos e ideas, de clasificaciones del mundo, que está al alcance del hombre común. La ciencia arranca siempre de él, aunque en definitiva lo supere, transformando el sentido de las palabras y el sistema que forman dentro de los diversos campos semánticos. Por otra parte, se es hoy muy consciente del problematismo de la relación entre lengua y realidad. En Grecia el origen de la reflexión sobre la lengua es al tiempo el origen de la reflexión sobre la realidad. Pero pronto se tomó conciencia de la diferencia y de ello resultó el nacimiento de un nuevo plano: la lengua científica.

»Es el modelo de todas las lenguas científicas posteriores, como la diferencia entre palabra e idea es la base de todas las interpretaciones posteriores de la realidad, por lejos que estemos del idealismo platónico. Creemos, por tanto, que la historia de la lucha en torno

al significado de las palabras y a la relación entre palabra y realidad en que estuvieron empeñados los primeros pensadores griegos, tiene un valor ejemplar: da al fenómeno esa claridad que tienen las cosas *en estado de nacimiento*, como decía la antigua física» (F.R. Adrados, «Lengua, ontología y lógica en los sofistas y Platón», *Revista de Occidente*, 96, Madrid, 1971, pp. 340-365).

Hemos escrito intensa y extensamente sobre la decisiva influencia de la fundación de la polis en la constitución de la filosofía. Pero hay otro aspecto de gran influencia en la filosofía: es el lenguaje. En este estudio, enfocada con especial atención al tema del lenguaje, vamos entresacando los temas genuinamente filosóficos y explicando cómo —es decir, a través de qué influencias— se constituyen. Pero ahora dedicaremos un apartado especial a las relaciones lenguaje-filosofía, en el siguiente sentido: cómo las teorías semánticas iniciales influyen decisivamente en la filosofía. Y también hay que decir que el estado de la lengua y la escritura —con su escaso desarrollo en tiempo auroral— condicionó el modo del pensar filosófico.

Asimismo conviene afirmar que el modo de filosofar corrió parejo con el progreso del lenguaje. Sería reduccionista en exceso afirmar que la filosofía *se ciñe* al estudio del lenguaje y de las reflexiones sobre él. Pero sería una miopía imperdonable no constatar las influencias. Nuestra tesis será que el estado de la filosofía se correlaciona íntimamente con el de la lengua griega.

«La esencia y el ser hablan en el lenguaje. Ahora es importante señalar esta conexión, porque preguntamos por la palabra *ser*. Si nosotros —lo que es inevitable al principio, tratándose de los signos gramaticales de la palabra— hacemos uso de la gramática tradicional y de sus formas, ocurrirá, en este caso con reservas sistemáticas, que dichas formas gramaticales no bastan para lo que pretendemos. En el curso de nuestras consideraciones se mostrará que eso acontece con una forma gramatical esencial. Esta comprobación, empero, acrecentará la apariencia de que se trata de un mejoramien-

to de la gramática. Sin embargo, trátase de una esencial aclaración de la esencialización del ser con relación a su fundamental trabazón con la del lenguaje. Tal cosa significa que, en lo siguiente, no interpretaremos las consideraciones del lenguaje y de la gramática como si fuesen anodinas y remotas niñerías. Preguntamos: 1, por la gramática; 2, por la etimología de la palabra *ser*» (M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980, pp. 90-91).

¿Qué pasa con el lenguaje en Grecia y qué pasa con la filosofía?

Trazaremos un breve recorrido paralelo del lenguaje y la filosofía desde Homero (con referencias anteriores) hasta San Agustín, que es el arco de nuestro programa.

La primera literatura griega es la literatura oral, cuya característica consiste en que transmite lo narrado (ἔργον y πρᾶγμα aristocrático, guerreros fundamentalmente) mediante grandes series acuñadas en fórmulas rítmico-versificadas que se conservan más o menos invariables. (Sobre estos temas puede verse la estupenda obra de G.S. Kirk, *Los poemas de Homero*, Paidós, Barcelona, 1985.) Toda esa literatura, poesía épica, cristaliza en Homero (y acaso en Hesíodo).

Los ἔπη, λόγοι o μῦθοι de la literatura oral fijada en Homero se convierten en la primera gran literatura de Grecia, sobre la que pronto se efectuarán exégesis, comentarios, interpretaciones, variaciones, etc.

«Hacia el siglo VI a. J.C. se supone que el período creador de la poesía épica está cerrado. En el corpus formado por los poemas épicos y los himnos homéricos tenemos en parte un equivalente a los textos sagrados de tradición oral para los que se crea un método gramatical como el de Panini. Pero en Grecia no existe la casta sacerdotal a la que iba destinada ese instrumento lingüístico. Los intérpretes y guardianes de ese corpus son los rapsodas y los poetas mismos, que muchas veces se permitirán poner en tela de juicio los textos épicos» (Elvira Gangutia Elícegui, «Teorías semánticas en la Antigüedad», en *Introducción a la lexicografía griega*,

Manuales y Anejos de Emérita, XXXIII, Madrid, CSIC, 1977, pp. 3-60).

Dichos textos generan una παιδεία que transmite una *Weltanschauung* aristocrático-religiosa determinada.

Pero ya Hesíodo introduce importantes variaciones en la παιδεία; su visión del mundo, por razón de los destinatarios y por las circunstancias distintas del poeta, es diferente.

Se impone, pues, una *interpretación*. La palabra está íntimamente unida a «lo que es», pero comienzan a existir variadas palabras. Habrá que intentar distinguir entre palabra y ἔτυμα, lo real, lo que existe.

«Τὰ ἔτυμα (de la misma raíz que εἰμί) durante mucho tiempo (y comenzando precisamente en el ambiente jónico) será el objeto de investigación lingüística, puramente etimológica, anterior y luego paralela a la filosofía de τὸ ὄν, *del ser*» (E. Gangutia Elícegui, *op. cit.*, p. 11).

La palabra original, la literatura fundacional, posee la eficacia de, inmutable, reflejar la inmutabilidad de una sociedad, pero, transformada ésta, se impone la *interpretación y/o la crítica*.

Así Solón (Fr. 21) dijo que πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί. Y las críticas de Jenófanes (Fr. B 11) a Homero y Hesíodo son mucho más fuertes y más radicales.

Debido a los cambios de carácter social y, por tanto, de mentalidad, pronto comienza la crítica al conglomerado de la literatura oral y homérica.

Si hay disparidades, hay que encontrar lo verdadero, τὰ ἔτυμα.

Un camino que se siguió fue la crítica al corpus épico; otro, la interpretación alegórica, camino transitado por Teágenes de Región.

Teágenes de Región, que habría sido considerado como el inventor de la Gramática, supuso que los ὀνόματα de los dioses homéricos eran, en realidad, entidades naturales (Apolo, Hefesto y Helios representarían el fuego; Posidón, el agua). Así habría sido el primer alegorista quien es considerado también el primer

gramático. Hay un fragmento (Frs. A 1a y 2) en que se cita a Teágenes como inventor de la Gramática. Dice así: «La Gramática se divide en dos: una en relación con las letras y la expresión de los sonidos y que se llama gramática antigua y es anterior a los tiempos troyanos, que llega casi a los orígenes. La otra, en relación con la lengua griega, que es una gramática más moderna, y habiendo empezado con Teágenes fue perfeccionada por los peripatéticos Praxífanes y Aristóteles». (Tomado de E. Gangutia.)

Pues bien: los primeros pasos de los filósofos son, en parte, reflexiones lingüísticas y, en parte, dependen del estado de la lengua.

«En Heráclito y Parménides se supera el ὄνομα como algo más que nombre propio y se amplía considerablemente a otros aspectos de la lengua.

»Se ha hablado bastante de la preocupación lingüística de estos filósofos. No se debe hablar todavía de una lingüística separada de las cuestiones filosóficas que se plantearon. Tanto el uno como el otro están inmersos todavía en la tradición oral (Havelock, E., *Pre-literary and the Presocratics*, BICS, 13, 1966, pp. 44-67) y en la tradición etimológica y alegórica. Ellos tratan de descubrir un orden comprensible en una realidad que no se distingue en nada de su significado» (E. Gangutia Elícegui, *op. cit.*, p. 14).

Si admitimos que la filosofía de Heráclito es la búsqueda del significado, estaremos cerca de la verdad; si afirmamos que la temprana exposición en la filosofía de los presocráticos (hasta Demócrito y la Sofística) debe mucho a la literatura épica y la religiosa, no nos hallaremos lejos de ella.

Hay un espléndido fragmento del de Éfeso que reza: «ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει» (Fr. B 93; véanse también Frs. B 92, B 107 y B 34).

Este fragmento, es muy razonable suponerlo, muestra una preocupación por el *significado*.

Entre la realidad y su contrapartida en la lengua hay

que encontrar las relaciones existentes. Creíase que la lengua religiosa estaba, de alguna misteriosa manera, unida a sus referentes, coincidiendo significado y referencia en el significante.

La lengua religiosa, la que hablaba de los dioses, era divina e instituida φύσει (no θέσει). Los discursos sagrados, en los ritos, son siempre los mismos, no cambian, y epifenomenizan siempre la misma φύσις divina.

Pero las mismas palabras existen en diversos tipos de lenguajes: el normal, el de la vida diaria, y el lenguaje religioso. Éste es más verdadero; por eso, el oráculo del señor de Delfos, no expone las cosas normalmente, no significan sus palabras el significado ordinario, sino otro más profundo; eso significa σημαίνει: *mostrar*, mediante un lenguaje especial, la epifanía de la verdad religiosa.

Nuestra interpretación, en este punto, es muy parecida, aunque no exactamente igual, a la de E. Gangutia Elícegui que dice: «Heráclito no sólo se ha fijado en la expresión formal oracular, sino que creyendo firmemente como hombre de su época en los oráculos, está convencido de que éstos usan un metalenguaje que, libre de las trabas de la lengua, σημαίνει, es decir, expone libremente el significado» (E. Gangutia, *op. cit., id.*).

Ahora bien, ya habían comenzado las críticas a la lengua épica y a cierta literatura religiosa, ya había, por tanto, variedad de las denominaciones para los ὀνόματα de los dioses que denotaban otras cosas, por ejemplo, cosas de la naturaleza.

¿Qué significa una palabra y qué denota? ¿Cuál es su significado? ¿Cuál su referencia? Posiblemente muchos de los fragmentos de Heráclito adquieren sentido a esta luz, a saber: como un esfuerzo por hallar el significado exacto, y oculto, de las palabras.

A los dioses se les llama de diversas formas (como, por lo demás, al resto de las cosas; Heráclito, viviendo cerca de Oriente, debía conocer otras lenguas), y los nombres de los dioses, según los alegoristas, nombran cosas naturales; hay variados nombres para una cosa

¿por qué no pensar que el genérico θεός es el nombre para todas las cosas distintas y aun contrarias? Así el Fr. 67 dice: «ὁ θεός ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός».

«Así θέος viene a ser el archilexema de una serie de términos aparentemente antitéticos y opuestos entre sí: es idéntico a los demás términos, es decir, es el verdadero significado de la serie de opuestos.

»Incluso el Ζηνὸς ὄνομα, "el nombre de Zeus", aunque imperfectamente, representa el contenido de ἓν τὸ σοφόν en Fr. B 32» (E. Gangutia, *op. cit., id.*).

No es que queramos reducir la filosofía de Heráclito sólo a lingüística, a un trabajo semántico de búsqueda del significado; existen otras cuestiones, extralingüísticas, que influyen en la filosofía de Heráclito; nosotros las mencionamos, tanto en este estudio como en algún trabajo nuestro (véase *Estudios sobre los presocráticos*, donde efectuamos una lectura sociologista y política del de Éfeso); pero hemos de decir lo siguiente:

— *La filosofía, en su aurora* —y creemos que siempre; y esto vale, en general, para todo tipo de conocimiento— *es la búsqueda del significado, del significado de la realidad* (del κόσμος, del hombre, de la polis, de los dioses, etc.), y buscar el *significado* de las cosas es buscar el *ser* de las mismas.

— Heráclito, como muchos de los filósofos presocráticos, tal Parménides, tal los pitagóricos, se encuentra ante una lengua religiosa fija, en la que realidad y palabra coinciden, lengua y temas que recoge en su filosofía, pero criticando su inmutabilidad; los desajustes que observaba entre lengua y realidad, desajustes provocados por la crítica al pensamiento y lenguaje monolítico de la épica —*esos desajustes, críticas y temprana alegorización sólo pudieron suceder en la época de la polis por las connotaciones que ella conllevaba como ya hemos explicado largamente*— le impulsaron a reflexionar por la búsqueda del significado oculto de las cosas.

«Mediante una expresión polivalente y polisemánti-

ca, que resulta críptica —cfr. Axelos, K., *Héraclite et la Philosophie*, París, 1962, p. 69—, cree Heráclito que es posible expresar el significado total. Sin embargo, fue capaz de superar estos conceptos lingüísticos un tanto primitivos: ὄνομα, el nombre propio, se puede utilizar para todo tipo de cosas (βίος, βιός, Fr. B 48) y al tiempo puede oponerse ya a ἔργον, la acción, en vez de a la persona real como ocurría en Homero. Este ὄνομα/ἔργον estará en la base de la incipiente lingüística sofística hasta el momento en que ἔργον se convierta en δύναμις, ἔννοια, etc., varias formas para expresar más o menos «significado». Heráclito, además, entre la realidad y su contrapartida en la lengua introduce el importante factor de la mente humana, capaz de interpretarla superando los sentidos. Véase el Fr. B 114, σὺν νόῳ λέγειν, y también el B 1.2» (E. Gangutia Elícegui, *op. cit.*, p. 16).

La bibliografía que hemos utilizado para esta visión lingüística de la filosofía de Heráclito ha sido, además de las ya mencionadas de Heidegger, Elvira Gangutia Elícegui —que nos servirá también para el resto de este apartado—:

Adrados, F., *El Sistema de Heráclito. Estudio a partir del léxico*, Madrid, Emérita, 41, 1973.

Adrados, F., *Problemas heracliteos*, Madrid, Emérita, 41, 1973, pp. 448-472.

Axelos, K., *Héraclite et la Philosophie*, París, 1962.

Además de Diels-Kranz, hemos usado la *Editio Maior* de Marcovich y la estupenda edición, traducción y comentario de Agustín García Calvo, *Razón común. Heráclito*, Madrid, Lucina, 1985.

La frase cumbre de Parménides, genial como malinterpretada muchas veces, es: «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι» (Fr. B 3).

Siempre son problemáticas las interpretaciones de tal enunciado. Acaso desde la teoría de la semántica podamos entenderla.

Que Parménides estaba muy cercano a los medios religiosos queda claro en el *Proemio* de su poema.

En nuestra interpretación de Parménides vamos a

conjugar las teorías de Heidegger con las más específicamente lingüísticas, como las de L. Woodbury, *Parmenides on names*, Harvard Studies in Classical Philology, 63, 1958, y Elvira Gangutia Elícegui, *op. cit.*

Partiendo de la hipótesis de que Parménides se hallaba aún cercano a la mentalidad que dice que «palabra» y «realidad» están íntima e indisociablemente unidas, pero teniendo, también, ante él la fractura entre lengua y realidad que las críticas y alegorizaciones habían arrojado, se lanza a la búsqueda del significado (λόγος) oculto de las palabras. Entonces nosotros leemos el antescrito fragmento B 3 así: «Lo mismo es pensar (a saber, hablar, escribir) y el significado de ese pensar».

¿Qué es el ser? Comencemos por la contraria. ¿Qué es el no ser? En Fr. B 8.7 se afirma:

> «οὐδ' ἐχ μὴ ἐόντος ἐάσσω
> φάσθαι σ'οὐδὲ νοεῖν: οὐ γαρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν
> ἔστιν ὅπως οὐχ ἔστι».

Es decir, no hay palabras no significativas. (Evidentemente, aún no estamos en Aristóteles.) Lo que se piensa tiene significado. Como la lengua tiene una conexión con la realidad, existe una realidad que puede ser pensada; y a la búsqueda del significado de esa realidad se lanza Parménides. En Fr. 6.1 dirá: «χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ἐὸν ἔμμεναι», es decir, es necesario decir y pensar que lo ente permanece en su ser, es decir, que entre la variabilidad de significados hay que hallar el esencial. «Lo que es tiene que ser forzosamente pensado y también que tener forzosamente una expresión lingüística, aunque ésta no sea unitaria sino en diferentes ὀνόματα» (E. Gangutia, *op. cit.*, p. 15).

Existen muchas palabras, es decir, muchos significados que denotan *aspectos* de la realidad; ahora bien ¿hay algo común, eso que hace que la φύσις aparezca y se epifenomenice de varias maneras, en varios aspectos recogidos en varios significados, en varios ὀνόματα? Sí: el ser, que es la δύναμις de la φύσις multiaspectual y mul-

tisignificativamente reflejada en el lenguaje. Con lo cual ser = φύσις.

«Ser (en sus variadas expresiones formales, πέλειν, εἶναι, τὸ ἐόν), como θεόν en Heráclito, pero con un mayor grado de abstracción, viene a ser el archilexema de toda realidad, teniendo en esos ὀνόματα su expresión formal lingüística [...]» (E. Gangutia Elícegui, *op. cit.*, pp. 15-16).

— *Sofística.* En la época de la sofística (y de Demócrito) comienza propiamente la teoría lingüística.

«En el siglo V está todo preparado para la difusión y espectacular explosión intelectual de la cultura literaria griega. Por la importancia que tiene en ella la literatura escrita, el libro en fin, sólo tendrá parangón en la generalización de la imprenta y el Renacimiento. Tres siglos antes se había perfeccionado el alfabeto fenicio añadiéndole las vocales y una serie de consonantes propias del griego, sintetizando todo esto en una serie de rasgos gráficos o γράμματα que se llaman στοιχεῖα, "rasgos gráficos en renglón" en la época de Platón» (E. Gangutia, *op. cit.*, p. 16).

Dice aquí Elvira Gangutia Elícegui: «La importancia de la difusión del alfabeto como fijación de la lengua segmentada en unidades fónicas elementales es esencial a la hora del análisis lingüístico. Se concibe la lengua en la escritura alfabética como algo compuesto por unidades mínimas. Este conocimiento real y objetivo de que la lengua humana es algo articulado y que puede ser fijado en base de sus unidades mínimas será la gran adquisición objetiva de la lingüística, durante varios siglos, y los autores griegos, siempre que emitan una opinión sobre la lengua, harán referencia a la escritura alfabética. El que estas unidades mínimas no sean semánticas obliga precisamente a reflexionar sobre el signo lingüístico en general y salir de concepciones primitivas como la unión significado/ realidad» (*op. cit.*, p. 16).

En los tiempos de la sofística (y de Demócrito), debido a una serie de ramificadas variables, que ya explicamos pormenorizadamente al hablar de estos autores,

se procede a una *deconstrucción* de la unión significado/realidad.

Veamos, por separado, las aportaciones de Demócrito y de algunos famosos sofistas.

Al referirnos a Demócrito, hemos de preguntarnos: ¿Su visión de la estructura atómica de la realidad influyó en su análisis de la descomposición de la lengua en unidades mínimas?, ¿o fue al revés? Es difícil responder a esta pregunta, pero, qué duda cabe, ambos procesos tuvieron que darse en el tiempo en el que se dieron. En esta época, asistimos a *cuatro* procesos que caminan en la misma dirección:

1. Deconstrucción de los ideales colectivos de las polis.

2. Deconstrucción de la conexión estrecha dioses/hombres, o mejor, de la visión ideológica divinista de la realidad histórico-humana (aun cuando la tragedia, por razones que ya explicamos en el programa, fuese una reacción contra esta deconstrucción).

3. Deconstrucción de la totalidad y unicidad del ser. El ser no es el ser, sino los haces de apariciones y/o construcciones en la mente.

4. Deconstrucción de la unidad significado/realidad en la lengua.

E. Gangutia cree que la escritura alfabética ha inspirado las estructuras atomistas. La lengua se compone de unidades mínimas, últimas, indescomponibles, como la materia se descompone en *ἀρχαί*-átomos.

«Es interesante hacer notar cómo la escritura alfabética ha podido dar idea de las estructuras atomistas, por un lado, y la de la clasificación formal y sintáctica por otro: en Aristóteles, *Met.*, 486b 13 se nos dice que Leucipo y su *ἑταῖρος* Demócrito (Leucipo A6) mantenían que los átomos *ἀρχαί* difieren en *ρυσμός*, *διαθιγή* y *τροπή*. Aristóteles traduce a su *κοινή* estos dialectalismos como *σχῆμα*, *τάξις* y *θέσις*: forma, orden y posición, y sigue: *διαφέρει γὰρ τὸ μὲν Α τοῦ Ν σχήματι, τὸ δὲ ΑΝ τοῦ ΝΑ τάξει, τὸ δὲ Ι τοῦ Η θέσει.* Nos hallamos ante un germen de gramática formal no semántico ni etimológico que so-

lamente en nuestros días ha vuelto a ser relevante (la utilización de letras para simbolizar unidades elementalales no debe ser rechazada como simple ejemplo sin relevancia: cfr. Pagliario, *op. cit.*, 8 —se refiere a *Il cratilo di Platone, Dioniso*, 1952—; Demócrito investigó las letras o στοιχεῖα, consideradas como unidades mínimas de la lengua. A ello pertenecerían los Frs. B 1a, B20 y el título περὶ εὐφώνων καὶ δυσφώνων γραμμάτων. Hay que añadir también los Frs. B 298b y 299a). Las repercusiones semánticas son evidentes. La diferencia AN y NA puede ser semántica, unida a la correcta segmentación lingüística. Un reflejo de esto puede hallarse en el Fr. B 156: διορίζεται μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι; δὲν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα, μηδὲν δὲ τὸ κενόν» (E. Gangutia, *op. cit.*, pp. 17-18).

La lengua comienza a verse como algo puramente convencional; las palabras son θέσει, no φύσει, por convención, no por naturaleza y, lógicamente, comienza a entenderse cómo la relación de la lengua con la realidad es *simbólica*; se entiende la convencionalidad del signo lingüístico; la lengua se materializa; y se materializa porque nos encontramos en un tiempo materialista; un tiempo en que, en general, comienza a imponerse el νόμος sobre la φύσις o sobre lo divino.

¿Qué es el Λόγος? Sería el reflejo, pero simbólico y convencional, de la acción (ἔργου σκιή).

La eclosión de la lingüística tiene lugar con la sofística. (Para el tema de las relaciones lenguaje-filosofía en la sofística, hemos usado, preferentemente, la obra ya citada de E. Gangutia; F.R. Adrados, «Lengua, ontología y lógica en los sofistas y Platón», *Revista de Occidente*, 1971; Samuel Ijsseling, «Rhétorique et philosophie: Platon et les sophistes, ou la tradition métaphysique et la tradition rhétorique», *Revue Philosophique de Louvain*, 74, 1976; R. Pfeiffer, *A History of classical Scholarship*, Oxford, 1968 y, por supuesto, las fuentes.)

En la época de la sofística, junto al ambiente de ilustración, imperialismo y democracia, de visión laica y progresista, corría otra mentalidad religiosa. Ambos mo-

vimientos, ilustración y visión religiosa de la vida, fueron manipulados políticamente. Sólo así se explican algunos procesos: la quema pública de libros de Protágoras en el ágora de Atenas y el proceso de ἀσέβεια contra Sócrates. Nosotros hemos escrito bastantes páginas en las que explicamos qué se ocultaba realmente bajo la acusación de impiedad a Sócrates.

Protágoras había escrito un libro con el título de Καταβάλλοντες Λόγοι (discursos demoledores o derribadores), y una famosa frase: Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος» (Fr. B 17).

¿Cuál es la teoría lingüística y filosófica que subyace a esta frase y título? Que los Λόγοι son relativos, que no hay conceptos de valores absolutos; la famosa frase del *homo mensura* «tiene una traducción lingüística. El significado del signo está en función de aquel individuo o grupo humano que lo enuncia. El pasaje protagórico del *Teeteto*, 166 d, en que aparece esta doctrina niega a las palabras un valor universal de verdad. Esta es una consecuencia de la epistemología protagórica, cuya base lingüística consiste en la admisión de la existencia de diversos significados de una misma palabra para diversos hombres o sociedades humanas» (Adrados, *op. cit.*, páginas 302-303).

El Fr. B 1 de Antifonte el sofista dice así: «ἓν τῷ λέγοντι οὐδέ γε νοῦς εἷς, ἕν τε οὐδὲν αὐτὼ οὔτε ὧν ὄψει ὁρᾷ<ὁ ὁρῶ>ν μακρότατα οὔτε ὧν γνώμῃ γιγνῶσκει ὁ μακρότατα γιγνώσκων» (corrupto en Diels-Kranz, pero reconstruido en la versión de Morrison, *The Truth of Antiphon*, Phronesis, 1963, p. 40). («Para el que dice una sola palabra no hay un solo significado, tampoco hay una sola cosa de las que con la vista vea el hombre que mejor vea o que con la inteligencia conozca el más inteligente conocedor.»)

Nuevamente hemos de puntualizar algo ya dicho: no hay que establecer mimético-mecánicas relaciones causa-efecto entre lenguaje y filosofía o filosofía y lenguaje: mejor será decir que asistimos a un proceso general de

deconstrucción de absolutos, tanto en la lengua como en la filosofía.

Si hubiera que primar alguna realidad como causa de las otras, nosotros primaríamos la realidad socio-política. En esta época se produce la siguiente situación:

— Auge, pero descaecimiento, en seguida, en la Hélade, de la política, de las póleis griegas (democracia de Pericles, Confederación de Delos, imperialismo talasocrático de Atenas, guerras del Peloponeso, luchas de partidos en Atenas).

— Transmutación en democrática de la vieja ἀρετή aristocrática.

— Relativismo de los valores.

— Transformación y relativización de la religión.

— Historia crítico-agonal de la filosofía anterior.

Este cuadro de variables influye decisivísimamente en la nueva mentalidad, en la nueva filosofía y en las nuevas teorías lingüísticas.

A la luz de la evolución de las teorías del lenguaje se podría muy bien clarificar el debatido tema del *paso del mito al logos*.

Volviendo a las teorías lingüísticas de los sofistas: no hay un significado unitario de la palabra. ¿Qué implica tal afirmación? ¿Qué correlatos tiene en otros campos?

Implica una teoría de enorme modernidad, a saber, la convencionalidad simbólica del signo lingüístico, que se carga de significados —y referencias— según los casos. Así, en tiempos anteriores, los ὀνόματα de los dioses referenciaban figuras antropomórficas; ahora (recuérdese Pródico) significan las cosas útiles para los hombres.

Pero, en medio del relativismo, Protágoras afirmaba que se puede convertir en fuerte el argumento débil y que hay un ὀρθὸς λόγος, un razonamiento objetivo por encima de los demás. Significa que el λόγος es común a todos los hombres, y que se puede hallar un sistema lingüístico perfeccionable que es posible imponer a los demás.

«A pesar de su relativismo, Protágoras creía que ha-

bía un ὀρθός λόγος, un razonamiento objetivo. El sofista es el único capaz de establecerlo, el capaz de llevar de significados que pueden ser verdaderos pero que deben descartarse, al significado correcto. El que puede, según la frase tan repetida como alterada muchas veces, *convertir en fuerte el argumento débil*, es decir, hacer aceptar el significado que a algunos les parece incorrecto. El logos es común a todos los hombres y de ahí la posibilidad de un significado con valor, a pesar de todo, general» (Adrados, *op. cit.*, pp. 303-304).

«La especulación sobre el λόγος centrada en la búsqueda del ὀρθός λόγος, razonamiento objetivo capaz de persuadir, le lleva a descubrir en la lengua un sistema más o menos lógico, que él se esforzará en perfeccionar. Gorgias se dio cuenta del carácter de signo de la lengua; Protágoras se fijó en el sistema. En la teoría de la persuasión protagórica, la palabra casi mágica de Gorgias está substituida por el ὀρθός λόγος, el argumento objetivo-lógico que persuade por ser un κρείττων λόγος.

»Protágoras se nos aparece como el πρῶτος εὑρετής de la ὀρθοεπεία, que más tarde se convierte en la gramática» (E. Gangutia, *op. cit.*, pp. 24-25).

¿Qué *correlata* a esta concepción lingüística existen en otros campos? Una muy similar en la concepción filosófico-socio-política del mismo Protágoras. En el *Protágoras* platónico se nos informa de que el sofista habría sostenido la siguiente teoría: la humanidad ha seguido un proceso de progreso hasta llegar a la *razonable* situación actual, léase, la democracia de Pericles (véase la semejanza con la visión aristotélica, según la cual las formas de vida anteriores a la polis eran potencia que devino en acto: la polis); los νόμοι ni son divinos ni inmutables, sino relativos a cada comunidad, pero —como en el caso del ὀρθός λόγος— existen algunas capacidades innatas que posibilitan la convivencia: son ἀιδὼς καὶ δική.

Subyace otro correlato más fundamental: las póleis por esencia son iguales, pero —como el ὀρθός λόγος— hay alguna más perfecta, que debe servir de modelo:

Atenas (es el tema del espléndido *Discurso fúnebre* de Pericles, transmitido por Tucídides).

Los ὀνόματα ya no son nombres inmutables de los dioses, ya no se piensa que hay significados ocultos tras los obvios; esta liberación de costras críptico-religiosas del lenguaje hace que el estudio de la lengua avance fructíferamente.

Así, Protágoras critica a los antiguos el uso incorrecto de palabras, divide los tiempos del verbo, los géneros en masculino y femenino, realiza una clasificación fonética en vocales y consonantes, etc.

«Al fijar Protágoras su atención en el aspecto puramente formal de la lengua y desdeñar el significado unitario que primitivamente se creía que unía *cosa* y *nombre*, dio un paso que llamó la atención de los antiguos: *Prot.* A 1 (51) πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περι παντος πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις... (52) καὶ τὴν διάνοιαν πρὸς τοῦνομα διέλεχθη» (E. Gangutia, *op. cit.*, p. 26).

En el *Protágoras*, Platón nos cuenta cómo Pródico trabajó sobre los aparentes sinónimos. «La ὀρθότης será a la vez la corrección formal más *la oportunidad* en la selección del término, algo así como forma más función; eso equivale a significado para casi todos los sofistas» (E. Gangutia, *op. cit.*, p. 25).

La teoría del καιρός, de la oportunidad, reza como sigue: la razón no es algo fijo, inmutable; la razón es la que triunfa, la más hábil, aquella que escoge los medios y los fines *con oportunidad. Esta manera de entender la razón se inspira en modelos político-jurídicos.*

Gorgias, en el Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, dice:

1. Nada existe.

2. Si algo existiera, sería incognoscible para nosotros.

3. Aun cuando fuera cognoscible, sería imposible comunicarlo a otro.

Estas tesis son de gran importancia desde el punto de vista del lenguaje (para el tema de Gorgias, véase el libro de P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1981).

Cuando se afirma que si algo existiera sería incognoscible, y si cognoscible, sería incomunicable, se establece una separación entre realidad y pensamiento, realidad y lengua.

Todo conocimiento es, para Gorgias, conocimiento sensible.

En Περὶ τοῦ μὴ ὄντος (transmite Sexto Empírico) se puede leer: «Pero aunque pudiese ser aprehendido, es incomunicable a otro. Efectivamente, si hay seres visibles, audibles y, en general, perceptibles —los cuales precisamente subsisten en el exterior— y de ellos los visibles son aprehensibles por la vista, los audibles por el oído y no viceversa, ¿cómo podrían, entonces, ser significados a otro? Pues aquello con lo que significamos es la palabra; la palabra, empero, no es el objeto ni el ser; así pues, no significaremos a nuestro vecino el ser, sino la palabra, que es diferente del objeto. De la misma manera que el objeto visible no sería objeto audible, y viceversa, asimismo, dado que el objeto sigue siendo un ser exterior a nosotros, no podría ser una palabra nuestra. Y como no es una palabra, no podrá ser manifestado a otro. La palabra, sigue diciendo, se forma a partir de las impresiones que los objetos exteriores producen en nosotros, es decir, de las cosas sensibles; en efecto, del contacto del sabor se origina en nosotros la palabra producida de acuerdo con esta cualidad, así como de la incidencia del color la palabra de acuerdo con el color. Y si es así, no es la palabra la que explica el objeto exterior, sino que el objeto exterior deviene indicativo de la palabra. Por otra parte, no se puede decir que, tal como las cosas visibles y audibles tienen una existencia objetiva, así también la palabra, de manera que los objetos reales y existentes pueden ser indicados a partir de una palabra real y existente. Pues si la palabra es un objeto real, dice, lo es, a pesar de todo, de una manera diferente de los otros objetos reales, y los cuerpos visibles se diferencian totalmente de las palabras, pues el objeto visible es percibido por un órgano diferente y la palabra por otro. Así pues, la palabra no manifiesta la mayor parte

de los objetos reales, como tampoco éstos manifiestan uno la naturaleza del otro. Al ser estas, pues, las dificultades suscitadas por Gorgias, desaparece, si nos atenemos a ellas, el criterio de verdad. Efectivamente, a partir de lo inexistente, de lo inconocido y de lo incomunicable no hay posibilidad de ningún criterio» (Sexto, «Contra los matemáticos», en A. Piqué, *Sofistas, testimonios y fragmentos,* Barcelona, Bruguera).

La argumentación para sostener que si el ser existe es incomunicable se basa en la incomunicabilidad de los sentidos y en que el discurso es una realidad sensible como las demás.

«El medio que tenemos de expresar es el discurso (ὦ γὰρ μηνυόμὲν ἔστι λόγος) y el discurso no es aquello a que se refiere, no es lo ente (λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα); por tanto, lo que nosotros comunicamos a los demás no es lo ente, sino el discurso, que es diferente de aquello a que se refiere» (*Adv., Math.,* VII, 84). Gorgias, usando el doble sentido de ὑποκείμενον, dice: «Como el discurso es una cosa (ὑποκείμενον) y un ser, es imposible que nos revele la cosa a que se refiere (ὑποκείμενον) y el ser» (*ibíd.*, VII, 86) (P. Aubenque, *op. cit.*, p. 100).

Dice P. Aubenque: «Gorgias ignora el desdoblamiento en cuya virtud el discurso como realidad sensible quedaría borrado ante otra realidad significada» (*op. cit.*, p. 100).

Esta teoría radical de materializar el discurso hasta tal punto que se borre la significación es fruto de un proceso de materialización y empirismo propio de la sofística. El peor enemigo de Gorgias era Parménides: si todo es material y sensible, hay que rechazar el ser (el ser no existe) parmenídeo, porque éste era racional y no sensible.

Lo que comunicamos a otro mediante el discurso es un sonido o rumor, ψόφος. Pero el λόγος es σημεῖον ἕτερος τοῦ πράγματος. ¿Cómo el ψόφος pasa a μηνυτικός?

Ofrece entonces una teoría muy interesante, la teoría del encuentro. E. Gangutia (*op. cit.*, p. 21) recuerda ade-

cuadamente el parecido de esta teoría con la de F. de Saussure, quien afirma que la lengua se deposita en nuestro cerebro al cabo de muchas experiencias.

Dice Gorgias (B. 3.85): «εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται». («Siendo esto así, no es el discurso lo que reproduce la verdad externa, sino que la experiencia da sentido a la palabra.»)

Esta teoría del encuentro está muy bien explicada en la obra de Aubenque: «Para comprender esta última frase, recordemos que el problema debatido es el de la comunicación con otro: lo que Gorgias ha mostrado es que el discurso, no teniendo nada que comunicar, no puede, *a fortiori*, ser comunicación a o con otro; de tal modo que si nuestras palabras tienen sentido para otro, ello se debe a que él posee la percepción de las cosas de que hablamos; así pues, es la percepción que el otro tiene de la cosa lo que da sentido, para él, a nuestras palabras, y no el hecho de que éstas tengan una significación intrínseca: no hay ni comprensión ni, hablando con propiedad, transmisión o comunicación, sino sólo un encuentro accidental en cuya virtud nuestras palabras, en vez de perderse, resultan asumidas por otro a cuenta suya, es decir, como expresión de su propia experiencia» (*op. cit.*, página 101).

Es decir, se requiere un soporte material para la lengua. Además, existe el problema de las diferentes subjetividades de los hombres, tema clave en la sofística, y que dificulta la comunicación.

Resumiendo: no hay valores absolutos que generen significados, sino que el significado proviene del encuentro de *x* e *y* con lo que *x* e *y* expresan en el λόγος.

Pero el orador puede ser *previsor*, intuir con qué ha podido encontrarse el otro, él o los interlocutores. Existen diferentes subjetividades pero, como Protágoras decía, hay algunas básicas, hay intersubjetividad; en ella se basa Gorgias para orientar el lenguaje por un camino pragmático y de propaganda política, basándose en dos

modelos muy en boga por la época: la medicina y la teoría del καιρός.

«El λόγος en la persuasión es algo semejante a variados φάρμακα que hay que emplear según las distintas enfermedades y distintos enfermos. Para cada caso hay que usar la palabra exacta según el καιρός, y se producirá el deseado efecto persuasivo» (E. Gangutia, *op. cit.*, página 23).

El λόγος es un σῶμα de gran poder: «λόγος δυνάστης μὲγας ἐστίν, ὅς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ». («El logos es un gran poderoso, que con un pequeñísimo y muy invisible cuerpo realiza las más divinas obras.»)

El concepto de verdad objetiva es substituido por la verdad pragmática, de influencia; el concepto de ser se transforma en el de eficacia sensible y oportuna. Modelos políticos, modelos jurídicos (discursos forenses), modelos de oratoria política, modelos de las artes, que encantan, que hablan a la sensibilidad, que son ἐπῳδαί, hechizos, están en la base de esta concepción de la lengua.

«Las ideas de Gorgias sobre el significado se unen en una doctrina general sobre la πειθώ y las artes, incluso las plásticas [...] La πειθώ y el arte tratan de provocar una ilusión. El arte en general viene a ser una dulce enfermedad de los sentidos (τι πάθημα) y también un intento de expresar una realidad que nunca se consigue, de lo cual participa la lengua en sumo grado. La belleza singular de algo escondido se muestra cuando sabios pintores no lo pueden representar en sus probados colores, y su mucho esfuerzo y trabajo muestran, en maravilloso testimonio cómo es maravillosa su interioridad [...].

»Lo que ninguna mano puede tocar, lo que ningún ojo puede ver, ¿cómo lo puede expresar la lengua o sentirlo el oído? La búsqueda de una garantía de verdad está condenada al fracaso. En la lengua no se puede intercambiar ningún ὅμηρος (Palamedes, Fr. 11 a-8) de la verdad sino que estamos inevitablemente obligados a valernos de ella y aceptar las consecuencias. No hay po-

sibilidad de conocer la verdad a través de las palabras, que la cubren como un velo, pero no hay otro instrumento» (E. Gangutia, *op. cit.*, p. 23).

Platón

Platón dice en *Crátilo*, 384b: «τὸ περὶ τῶν ὀνομάτων οὐ σμικρὸν τυγχάνει ὂν μάθημα».

La teoría platónica del lenguaje aparece en varios diálogos, pero fundamentalmente en *Crátilo, Fedro, Sofista* y *Carta* VII.

En la *Carta* VII (342b) Platón dice que para llegar al conocimiento de la cosa en sí (el ser, las ideas), hay que servirse de cuatro elementos: ὄνομα, λόγος, εἴδωλον, ἐπιστήμη. El quinto sería la cosa en sí. El ejemplo que pone es el del círculo (κύκλος); κύκλος es el nombre. Su definición —léase explicación—, su λόγος es: τὸ γὰρ ἐκ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὸ μέσον ἴσον ἀπέχον πάντῃ. (En *Leyes* 895d los elementos del conocimiento son οὐσία, λόγος τῆς οὐσίας, τὸ ὄνομα.)

«Está claro que el λόγος no está formalizado como sujeto más verbo, sino como sujeto más una serie de palabras o sintagmas relacionados, válidos para explicar una οὐσία, lo que también se ha llamado "determinaciones predicativas"» (E. Gangutia, *op. cit.*, p. 29). (En *Sofista* 262a y ss., ῥήματα serán los verbos: Τὸ μὲν ὀνόματα, τὸ δὲ ῥήματα κληθέν.)

Platón sigue un procedimiento de descomposición semántica: para saber el significado de un ὄνομα hay que etimologizar los ῥήματα.

«¿Cuándo habrá de acabar esta cadena sin fin? Fijándose en la escritura alfabética y en que es el resultado de un análisis en unidades fonéticas mínimas llamadas στοιχεῖα "rasgos gráficos en renglón", Platón supone la existencia de unos ὀνόματα que sean como στοιχεῖα, es decir, rasgos mínimos semánticos componenciales de un ὄνομα

»Es lástima que este curioso intento de análisis com-

ponencial semántico esté basado en dar a cada letra o sonido un valor semántico o casi onomatopéyico. Este método se justifica con la aplicación de la teoría de los nombres propios griegos, método que usará Aristóteles y no desaparecerá hasta los estoicos. Si el ῥῆμα 'Διὶ φίλος' puede ser reescrito en el nombre propio Δίφιλος con eliminación de una ι y alteración del acento, será posible aplicarlo a todo tipo de ῥῆματα (*Crat.*, 399a,b). Cada letra o fonema tendría una nota semántica primaria (la ρ la movilidad, la ι la ligereza, etc.) que combinándose con sílabas compondrían el significado de un ὄνομα dado. Es interesante esta insistencia de Platón en el conjunto de γράμματα καὶ συλλαβαί que busca tener su correlato en ὀνόματα καὶ ῥήματα en *Crat.*, 424e» (E. Gangutia, *op. cit.*, p. 29).

Si vamos al Sofista veremos cómo la teoría platónica del lenguaje es solidaria de la teoría general de las ideas.

Nosotros creemos que:

— El λόγος (enunciado) sólo existe cuando hay un cierto orden y combinación (*Sof.*, 262a ss.); decir βαδίζει, τρέχει, καθεύδει, λέων ὁ ἔλαφος, ὁ ἵππος no constituye un enunciado. El enunciado surge de una conexión elemental como ἄνθρωπος μανθάνει: esto sería un λόγος ἐλαχιστός τε καὶ πρῶτος. ¿Por qué? «Porque entonces ya enuncia algo acerca de los seres que son o suceden o han sido o serán y no sólo nombra (ὀνομάζει) sino que determina algo (τι περαίνει; Cornford traduce: te conduce a alguna parte), al enlazar los verbos con los nombres. Por eso decimos que da razón y no sólo que nombra, pues a ese entrelazamiento le dimos el nombre de enunciado» (λόγος; traduzco por enunciado, como hace Cornford, y no por razonamiento, como hace Tovar, de quien es la traducción de todo el pasaje).

— Platón piensa que el lenguaje muestra una estructura isomorfa con el mundo de las ideas. Haciendo un paréntesis, reflexionaremos diciendo que vamos observando cómo existe, en los filósofos griegos, un paralelismo marcado entre sus concepciones filosóficas y las lingüísticas. Retornemos al isomorfismo. En *Sofis-*

ta 262 d9 e se dice: «Y entonces, así como las cosas (τὰ πράγματα) unas convienen entre sí y otras no, también los signos de la voz (φωνῆς σημεῖα) unos no convienen y otros, al convenir, forman el enunciado».

Antes de seguir conviene hacer algunas puntualizaciones técnicas. A veces, el lenguaje de Platón no es excesivamente cuidadoso. Vamos a explicar los significados de πράγματα y de φωνῆς σημεῖον. El significado de πρᾶγμα es realmente amplio. «Cosas» es una traducción general y no técnica (aunque A. Tovar haya traducido así); en *Lexique* de Platón —Les Belles Lettres— Edouard des Places recoge cuatro significados de πρᾶγμα en la obra de Platón: cosa en general; aquello que es la contrapartida de λόγος o de ὄνομα; ser; obra filosófica y preocupación; y muestra cómo todas las veces que aparece en *Sofista* lo hace significando la contraparte de λόγος o de ὄνομα. Esto es cierto, pero ha de ser explicado (para ello nos inspiraremos en F.M. Cornford, *Teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 1968).

Ονομα aquí ya no es nombre propio, sino nombre en general (más adjetivos).

Las palabras habladas, según Aristóteles, son σύμβολα —señales— o signos (σημεῖα) de afecciones mentales; la palabra escrita es señal de la palabra hablada; las cosas generan afecciones, las afecciones son retratos de las cosas (Aristóteles, *De interpretatione*, I).

El esquema sería: cosas-afecciones mentales sobre las cosas-signo hablado-signo escrito.

Distintos idiomas tienen distintos signos escritos y orales, pero las afecciones mentales son idénticas.

«Pues bien, los sonidos vocales son símbolos de las afecciones del alma, y las letras lo son de los sonidos vocales. Y así como la escritura no es la misma para todos, tampoco los sonidos vocales son los mismos. Pero aquello de lo que éstos son primariamente signos, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de las que éstas son imágenes, las cosas reales, son también las mismas» (*De interpretatione*, I).

Platón cree que la palabra es un signo vocal (σημεῖον

τῆς φωνῆς, *Sofista*, 262a) que significa *ser* (περὶ τὴν οὐσίαν δήλωμα).

¿Qué significa ser? Todas las cosas (πράγματα) tienen un ser constante (βέβαιος οὐσία); lo mismo ocurre con las acciones. Un ejemplo que pone en *Leyes* 895d es el del ὄνομα «par»: su ser es su definición («divisible en dos partes iguales»).

La naturaleza de los πράγματα es su idea (εἶδος). La contraparte de ὄνομα es su idea.

— Luego el lenguaje, en Platón, es reflejo de la κοινωνία de las ideas. En el *Sofista* ha construido muchas proposiciones (movimiento no es reposo, movimiento no es ser, pero participa del ser, etc.) que son reflejo de las relaciones que se establecen entre las ideas.

— Las proposiciones negativas significativas y verdaderas se explican porque Platón define el no-ser no como nada, sino como diferencia (es el famoso parricidio del Sofista).

— Uno de los problemas que se le plantearon a Platón en su teoría de las ideas (véase el *Parménides*) es el de la participación entre la idea y los individuales. ¿Cómo una idea, sin perder su unidad, puede estar presente en muchos particulares-individuales? (un libro estupendo para estos temas es el de David Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1986).

Como las ideas no son conceptos (esto se rechaza con firmeza en el *Parménides*) en el sentido aristotélico de que sean abstracciones mentales (afecciones) elaboradas a partir de la similaridad observada en la multiplicidad de las cosas concretas, el problema se torna insoluble para Platón.

Se suele decir que la filosofía de Platón cambió de rumbo tras el *Parménides*, a partir del *Sofista*; esto es cierto, pero hay que matizarlo; en nuestra opinión este cambio de rumbo no ha sido explicado suficientemente por los platonistas.

1. Tras el *Sofista*, Platón sigue poseyendo y manteniendo el mismo rígido esquema dualista anterior al *Parménides*. Remitimos, para probar lo que decimos, al

Timeo y a la *Carta* VII (a la famosa digresión filosófica). Incluso en el *Sofista* (decimos incluso porque el tema está subyacente, es decir, no se aborda de frente; nosotros tratamos esta problemática en los proyectos de investigación) se mantiene inmutable el dualismo.

2. Sucede que en el *Sofista* se desplaza el campo de preocupaciones, o el enfoque, de Platón.

Se preocupa ahora, en su lógica y metafísica del *Sofista*, de aquellas ideas omniabarcadoras, *condiciones de posibilidad de todo pensar y de todo decir.*

Siempre, en cualquier enunciado, por nuclear que sea, aparece alguna idea omniabarcadora (ser/no-ser, mismidad/otreidad, movimiento/reposo).

3. El lenguaje *puede* ser el vehículo que solucione el problema de la participación de la idea (una) en los individuos (múltiples). Hemos subrayado el *puede* porque en realidad Platón no halla la solución, escamotea el problema.

Si decimos «x, y, z, son hombres», el lenguaje (este enunciado), conecta tres particularidades con la Idea. Pero el lenguaje sólo epifaniza algo que es, y es previo: que, en virtud de la idea «hombre» por participar en ella, x, y, z, son hombres. ¿Cómo la idea Una se desparrama en tres individuos sin perder su unidad? Reaflora el problema.

4. El lenguaje [quizá también el arte porque, por ejemplo, los templos concretos son bellos (Idea) si poseen proporción (Idea), y son feos (Idea) si no poseen proporción] conecta los particulares con los individuales.

Platón no es Aristóteles, pero es nuestra opinión que si hubiera trabajado más el tema del lenguaje quizás hubiere llegado a desubstentivizar la idea.

De todas formas, como eso no sucedió, Platón piensa que toda proposición epifaniza formas (por ejemplo, movimiento no es reposo, donde se epifanizan «movimiento», «reposo» y «otreidad»-no es) o epifaniza la conexión entre un(os) individual(es) y una(s) forma(s).

¿Cómo se produce la falsedad en los enunciados?

«El enunciado falso enuncia acerca de ti cosas diferentes de las cosas que son» (ὁ δὲ δὴ ψευδὴς ἕτερα τῶν ὄντων <λέγει περί σοῦ>) y «en consecuencia enuncia cosas que no son como siendo» (τὰ μὴ ὄντ'ἄρα ὡς ὄντα λέγει) «pero cosas que existen, aunque diferentes de las que existen en tu caso, ya que dijimos que en cada cosa hay muchas cosas que son y también muchas que no son» (Οντων δέ γε ὄντα ἕτερα περὶ σοῦ. πολλὰ μὲν γὰρ ἔφαμεν ὄντα περὶ ἕκαστον εἶναί που, πολλὰ δὲ οὐκ ὄντα) (*Sofista*, 263b).

F.M. Cornford (*op. cit.*, p. 286) dibuja un diagrama explicativo que reproducimos por su claridad.

Diagrama I

Formas	Volando	Sentado
	significa ←	↑
		participa de
Enunciado falso	«Teeteto vuela»	|
	representa ↓	|
Hecho existente	Teeteto ———	Sentándose

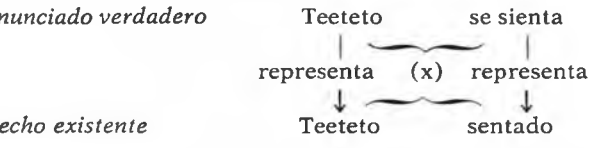
Todo enunciado debe tener cierto carácter, es decir, ha de ser o verdadero o falso. El enunciado «Teeteto se sienta» es verdadero, el enunciado «Teeteto vuela» es falso. El enunciado verdadero establece para ti (no olvidemos que el extranjero de Elea está hablando con Teeteto) las cosas que son (los hechos) tal como son.

En *Eutidemo* (283e), Eutidemo afirmaba que es imposible hablar con falsedad porque se habla sobre lo que es (τὸ ὄν), pero Ctesipo dice que hablar falsamente es hablar de cosas que son, pero no tal como ellas son (284c: «τὰ ὄντα μὲν τρόπον τινὰ λέγει, οὐ μέντοι ὥς γε ἔχει»).

Se está afirmando (tanto en *Eutidemo* como en *Crátilo* 385b) que «la verdad consiste en la *correspondencia* de un enunciado con las *cosas que son* o *los hechos*. No se explica cómo se corresponden. Pero para nuestro actual propósito de descubrir qué puede significar un enun-

ciado falso o a qué puede corresponder, es importante tener claro el significado de las cosas que son o los hechos. Hemos visto que todos los hechos representados por los enunciados son complejos. En el caso del enunciado verdadero "Teeteto se sienta", tenemos: 1) la cosa sobre la que se hace el enunciado —una cosa existente, Teeteto; 2) la acción a la que se alude con el verbo "se sienta" —otra cosa existente—; y 3) la totalidad del hecho complejo existente —Teeteto sentado—, compuesto de esos dos elementos. Tomemos este hecho complejo existente y supongamos que es, o contiene, todas las cosas que son, a las que corresponde el enunciado. Este hecho existente —Teeteto sentado— es un objeto complejo de percepción, y si podemos suponer que mi juicio "Teeteto se sienta" representa simplemente lo que yo veo realmente sin ningún elemento de inferencia, mi enunciado será verdadero. Tendremos entonces el siguiente esquema:

Diagrama II



(x) "corresponde a"» (F.M. Cornford, *op. cit.*, pp. 281-282).

La verdad significa correspondencia. Es decir, un enunciado es verdadero cuando se corresponde con el hecho que el enunciado representa. Pero el sofista dirá: ¿cómo definir, entonces, los enunciados falsos? El enunciado falso no puede definirse como correspondencia porque no hay hechos no existentes a los que el enunciado se corresponda. Entonces, los enunciados falsos son no significativos, diría el sofista.

La solución la hemos representado en el diagrama I: «Cada elemento del enunciado tiene ahora un signifi-

cado, y de este modo el enunciado como un todo tiene significado. Lo que falta en el caso del enunciado falso es: la relación "participa de" entre el sentándose real y la forma *diferente* "volando"; "vuela" no representa este sentándose, aunque tiene un significado propio que la palabra evoca en la mente del oyente; el enunciado como un todo no se corresponde con el hecho como un todo o con cualquier hecho. Sólo empleando así la teoría de las formas puede Platón responder a la objeción del sofista de que el enunciado falso no puede existir porque no significa nada« (F.M. Cornford, *op. cit.*, p. 286).

Resumen y reflexiones comparativas entre la sofística y Platón

La pregunta sobre por qué no prosperaron las teorías lingüísticas de la sofística, que eran más modernas que las de Platón, equivale a preguntarse, en general, por el fracaso de la sofística.

F. R. Adrados, en la obra ya citada *Lengua, ontología y lógica en los sofistas y Platón*, sostiene las siguientes tesis:

1. La teoría lingüística de los sofistas era más moderna que la de Platón. Más moderna quiere decir más acorde con las actuales teorías lingüísticas.
2. La teoría del lenguaje de Platón arranca de una concepción popular de la lengua.
3. La teoría del lenguaje de Platón está enraizada en concepciones antiquísimas que se remontan a Homero, Hesiodo, Píndaro, etc.
4. La teoría del lenguaje de Platón es solidaria con su teoría de las ideas.
5. Platón creó un lenguaje científico.

Nosotros creemos haber ampliado esos puntos buscando en lo extralingüístico, es decir, en lo político, la base de esas teorías lingüísticas y filosóficas.

La cuestión podría plantearse al hilo de la querella entre los antiguos y los modernos; los sofistas represen-

taban a los segundos; Platón se retrotrajo a los primeros; la cuestión podría, también, plantearse al hilo de la oposición φύσις/νόμος: parte de la sofística era la defensora de la convencionalidad; Platón sería un defensor de la φύσις-idea. ¿Qué late en el fondo? La lucha de mentalidades generada por la aristocracia frente a la democracia.

Los sofistas, predominantemente Protágoras y Gorgias, habrían sostenido la convencionalidad del signo lingüístico: «Cualquier tratado moderno de lingüística señala que un signo tiene una forma y un contenido o significado, no idéntico al referente, pero que este significado varía en función de quien enuncia el signo y quien lo recibe. Protágoras, igualmente, acepta, como es bien sabido, que el significado del signo está en función de aquel individuo o grupo humano que lo enuncia. Esta es la traducción lingüística de la famosa frase según la cual "el hombre es la medida de todas las cosas"» (F.R. Adrados, *op. cit.*, p. 302).

Las teorías protagórico-gorgianas describían el significado de las palabras como algo menos fijo de lo que los tradicionalistas pensaban (Protágoras, 356d).

Sin embargo, estas modernas teorías de los sofistas no triunfaron, pues se impuso la mole filosófica-lingüística de Platón.

Adrados sostiene que la teoría de Platón es, aparentemente, extraña y repelente. «Por extraña y repelente que resulte para nuestro pensamiento la idea platónica, su origen es fácilmente comprensible. Procede de ese pensamiento visual por el que se equiparan los referentes ideales y los sensibles» (*op. cit.*, p. 346).

«Como detrás de "el lobo" hay un animal que es distinto de la palabra, detrás de "el Bien" debe haber, pensamos, un referente —y en esto no nos equivocamos. Pero concebimos ese referente, a imitación del lobo, como algo corpóreo, por decirlo así» (F.R. Adrados, *op. cit.*, p. 346).

En Platón hay un realismo o un corporealismo de la idea. El *Crátilo* es tanto una buena historia de la lengua

en Grecia como la expresión de la posición platónica al respecto. En él se exponen tres tesis lingüísticas diferentes:

1. Las palabras son *phýsei* (por naturaleza); son «como un revestimiento natural de las cosas, por así decirlo». Es la tesis que sostiene el heraclíteo Crátilo. Cada cosa tendría su logos correspondiente, logos concedido por un dios.

«Esta identidad entre lengua y realidad resultaba evidentemente una traba para el desarrollo de la interpretación de ésta» (Adrados, *op. cit.*, p. 358).

2. Otra posición, defendida por Hermógenes, diría que las palabras no se relacionan con las cosas; son por *syntheke* (convención). «Cualquiera que lea esto piensa inmediatamente en la doctrina de la arbitrariedad del signo, que atribuimos por rutina a Saussure y que es la que ha aceptado la lingüística actual, sin dejar de reconocer que existen algunos signos motivados. Es curioso considerar la antigüedad de esta doctrina y más curioso resultará todavía considerar las consecuencias que de ella obtuvieron sofistas como Protágoras o Gorgias [...]. Vemos, pues, que, con anterioridad a Sócrates y Platón, el estadio natural de la interpretación ingenua de la lengua, que ellos corrigen sin superarlo, había sido ya rebasado. Y sin embargo, como tantas veces en la historia, este descubrimiento fue apenas fructífero. En Protágoras y Gorgias vemos el desarrollo de algunas posibilidades. Pero el esencialismo platónico dominó, a través del concepto aristotélico, más próximo a las ideas de lo que el estagirita pensaba, todo el pensamiento posterior» (Adrados, *op. cit.*, pp. 359-360).

3. La tercera tesis, la de Sócrates (Platón), es la de que las palabras en cierta medida son φύσει, porque son imágenes de las cosas; pero, como sucede con la imagen, poseen grados de fidelidad diferentes. Así, para llegar a la verdad de las cosas es preferible partir de las cosas mismas, es decir, de las ideas.

Platón posee pues una posición curiosa, como en toda su filosofía, por lo demás, una posición doble: por una

parte está al tanto de los problemas de la lengua (el *Crátilo* es un estupendo ejemplo); por otra, para su propia teoría arranca de concepciones que Adrados llama populares, pero las fuerza hasta intentar construir una teoría científica.

Veamos estos dos últimos puntos. *Para Platón hay un mundo de ideas, reales, cuasi corporales, y los significados reales de las palabras filosóficas son esas ideas.*

«Lo que Sócrates y Platón vieron como las unidades naturales en que se articula la realidad tiene su punto de partida en la lengua griega. Y al concebir como en cierto modo exentos y como dotados de actividad esos fragmentos de realidad acotados por las palabras, no hicieron más que elevar a categoría filosófica el pensamiento lingüístico común» (Adrados, *op. cit.*, pp. 350-351).

Adrados ha mostrado magistralmente cómo «Sócrates y Platón pisaban una tradición muy diferente a la nuestra», una tradición esencialista, animista, religioso-política. Antes de seguir y antes de explicar tal tradición, diremos algo que constituye una de nuestras tesis fuertes: *las posiciones políticas influyen en la lengua y, por lo tanto en la filosofía, más de lo que parece.*

Las sociedades jerárquico-monolíticas generaron, como hemos visto, lenguajes y concepciones filosóficas monolítico-esencialistas; advenido el relativismo, aparece la convencionalidad del signo lingüístico (sofística); Platón dibuja e intenta gestionar una sociedad cerrada y muy parecida a la antigua; de ahí sus posiciones.

La tradición en la que pisaba Platón, tradición para él estimada, era, más o menos, la siguiente:

Los antiguos (Hesíodo, Homero, Píndaro, Safo, etc.) *antropomorfizaban* entidades naturales (tierra/cielo) y conceptos políticos, por ejemplo Themis, Mnemosine, φόβος, etc.

Estos términos son los que Fränkel llama *Wesenheiten* (esencias) en *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (Nueva York, 1951); «comparar esas *Wesenheiten*, estas entidades intuidas visualmente, consi-

deradas como activas y casi personales, pero con un grado de separación variable, con las ideas platónicas, nos parece totalmente lógico» (Adrados, *op. cit.*, pp. 351-352).

La lengua y la mentalidad griegas continuaron esta dirección durante mucho tiempo: Fuerza y Violencia, en el *Prometeo* de Esquilo, es un ejemplo de lo que decimos.

Ahora bien, Platón, partiendo de esta tradición, crea un lenguaje científico: «Pero por primitivo que sea el sistema platónico de los significados, por mucho que deje una pura caricatura de lo que son estas lenguas naturales, no puede negarse que Platón se aproxima a la creación de un vocabulario científico. Pues un vocabulario científico se caracteriza precisamente por la unidad y falta de equívocos del significado de las palabras, por la falta de neutralizaciones, sinónimos y homónimos, por los sistemas simétricos en que se organiza» (Adrados, *op. cit.*, pp. 363-364).

Aristóteles

Aristóteles dedicó una serie de libros al lenguaje —a la Lógica, se dice— que llevan el nombre de Organon. *Las Categorías* se ocupan de los términos, que son los componentes de los enunciados; en *De interpretatione* trata de los enunciados, que son los componentes de los silogismos, los cuales se tratan en los *Analíticos*. (Para esta parte de Aristóteles hemos tenido en cuenta las siguientes obras: E. Gangutia Elícegui, *op. cit.*; Bonitz, N., *Ueber die Kategorien des Aristoteles*, Viena, 1853; Kneale y Kneale, *The development of Logic*, Oxford University Press, 1962 —versión castellana: *El desarrollo de la lógica*, Madrid, Tecnos, 1972—; Moravcsick (ed.), *Aristotle*, Londres, MacMillan, 1968; Ross, D., *Aristotle*, Londres, Methuen, 1923; Ryle, G., «Categories», en *Proceedings of the aristotelian society*, vol. XXXVIII, 1938; y Trendelenburg, A., *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlín, 1846.)

«Primero hace falta establecer qué es el nombre y qué el verbo, luego qué es la negación, la afirmación, el enunciado y la oración. Pues bien, los sonidos vocales son símbolos de las afecciones, y las letras lo son de los sonidos vocales. Y así como la escritura no es la misma para todos, tampoco los sonidos vocales son los mismos. Pero aquello de lo que éstos son primariamente signos, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de las que éstas son imágenes, las cosas reales, son también las mismas» (*De interpretatione*, I).

Tenemos el siguiente esquema:

A cosas reales
↑↓
B afecciones del alma sobre las cosas reales
↑↓
C los sonidos vocales
↑↓
D la escritura

A y B son las mismas para todos; C y D son distintas.

Antes de abordar el tema de cómo las teorías lingüísticas aristotélicas remiten a sus teorías filosóficas, y cómo éstas, eventualmente, están estrechamente ligadas a los fondos de la lengua griega, haremos alguna precisión técnica.

¿Qué es el ὄνομα?

«El nombre es un sonido vocal significativo (φωνὴ σημαντικὴ) por convención (κατὰ συνθήκην), sin referencia al tiempo (ἄνευ χρόνου) ninguna parte del cual es significativa por separado» (*De interpretatione*, 2).

Conviene destacar aquí el carácter convencional del ὄνομα; entre él y lo nombrado no existe ninguna relación natural; la única relación radica en que el nombre es símbolo de lo nombrado.

Aristóteles destaca el carácter propiamente lingüístico del ὄνομα cuando afirma. «He dicho por convención; porque ningún nombre lo es por naturaleza, sino cuando se convierte en símbolo, pues los sonidos inarticulados

(ψόφοι ἀγράμματοι), como los de las bestias, expresan algo; pero ninguno de ellos es nombre» (*De interpretatione*, 2).

Una de las características de Aristóteles es la sistematicidad —el carácter de sistema— de toda su filosofía. Así, en *Política*, dirá que lo que distingue al hombre de los animales es que el hombre tiene *logos*; los animales tienen sólo voz (φωνή), signo comunicativo inmediato, de dolor y placer; la palabra tiene una función comunicativa más elevada. Diríamos, como tesis substantiva, lo siguiente: *Aristóteles proclama la función simbólico-comunicativa del lenguaje para designar la verdad de lo esencial, que es, entre otras cosas, la ética y la política.* Así, hay dos fases interrelacionadas —simbólicas, en el sentido etimológico de la palabra— del estagirita: «el hombre es un animal que tiene logos» y «el hombre es un animal político». *Es decir, el hombre adquiere su esencia por su pertenencia a la polis y el hombre posee un sistema lingüístico-simbólico para designar los asuntos de la polis.*

Comentando estas cuestiones dice acertadísimamente Julián Marías: «La palabra tiene otra función superior: decir qué es bueno y malo, justo o injusto, conveniente o dañoso; la comunidad de estas cosas —escribe— es lo que constituye la casa y la ciudad (1.253a 18). ¿Qué quiere decir esto? Dolor o placer son asuntos privados; algo me es grato o penoso sin más. Pero bueno o malo, justo o injusto son condiciones que tienen las cosas; son éstas las que son buenas o malas; la palabra, el logos, enuncia y dice lo que las cosas son, pone patente y al descubierto su verdad (ἀλήθεια). Por esto, mediante la palabra los hombres pueden manifestar la verdad, que no es privada de cada cual, porque es de las cosas, y pueden ponerse de acuerdo sobre ellas; este acuerdo o concordia (ὁμόνοια) se manifiesta en la ὁμολογία o acuerdo verbal, que a la vez es su causa; por esto las cosas, más allá del mero parecer o sentir de cada hombre, pueden ser comunes y comunicadas. Su verdad y el decir hacen

posible la comunidad» (*Introducción a la Política*, Madrid, IEP, 1970, pp. XLV-XLVI).

La otra característica del ὄνομα es que es ἄνευ χρόνου. «Esta definición negativa tendrá una importancia gigantesca y mantendrá durante siglos el protagonismo del nombre en la semántica, la filosofía y la teoría de las partes de la oración» (E. Gangutia Elícegui, *op. cit.*, página 35).

«El verbo (ῥῆμα) es lo que significa *además* tiempo, ninguna de cuyas partes significa separadamente; y es un signo de las cosas e ideas de otra. Digo que significa además tiempo: por ejemplo, "salud" es un nombre, pero "sana" es un verbo, pues significa además el atribuirse ahora. Y siempre es un signo de lo que se atribuye, esto es, de lo que se atribuye a un sujeto» (*De interpretatione*, 3).

La temporalización y la flexión (πτῶσις) son aspectos importantes y decisivos en las teorías lingüísticas de Aristóteles. *La no clarificación de estas cuestiones llevó a Parménides a enredos lingüísticos-filosóficos, como ya hemos visto.*

Hay una espléndida frase de Aristóteles que muestra bien a las claras las interrelaciones entre lenguaje y filosofía. Dice así: «Proferidos solos y por sí mismos, los verbos son nombres y significan algo: detiene el hablante el pensamiento y el oyente reposa (ἵστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν), pero aún no significan si es o no es» (*De interpretatione*, 16b 20).

Comentando esta frase, E. Gangutia Elícegui dice: «Relaciona Belardi —*Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, Roma, 1975, pp. 158 a 161— este ἵστησι y ἠρέμησεν con el significado etimológico de ἐπιστήμη, tal como viene expresado en Platón —*Fd.* 96d— y en otros lugares del propio Aristóteles (APO 100, 15-3, *Ph.* 247b, 10-11, *Pr.*, 956b, 39-40). Ante el múltiple y constante movimiento del pensamiento discursivo, se produce un acto de "posarse" o "estar sobre" un objeto, que consiste precisamente en el acto selectivo de hablar. Este posarse o estar sobre es la base de la ciencia (ἐπιστήμη) con anti-

quísimas raíces indoeuropeas, en principio en relación con la esfera religiosa» (*op. cit.*, p. 36).

Volvamos al esquema anterior: la escritura es reflejo de los sonidos vocales, siendo éstos símbolos de las afecciones del alma y éstas imágenes de las cosas reales. *Estas ideas sobre el lenguaje están estrechamente unidas con su teoría filosófica general.* Esto es lo que nos proponemos mostrar.

¿Qué son las afecciones del alma? El concepto; pero el concepto remite a las cosas.

Al hablar de las cosas, nos estamos refiriendo al ser y a sus modos, a los predicados del ser.

«La teoría aristotélica del lenguaje presupone, pues, una ontología. Ahora bien: inversamente, la ontología no puede hacer abstracción del lenguaje, y ello no sólo por la razón general de que toda ciencia necesita palabras para expresarse, sino por una razón que le es propia: aquí, el lenguaje no es sólo necesario para la expresión del objeto, sino también para su constitución. Mientras que el discurso encuentra su objeto bajo el aspecto de tal o cual ser determinado que existe independientemente de su expresión, el hombre no habría pensado jamás en plantear la existencia del ser en cuanto ser, sino como horizonte siempre presupuesto de la comunicación. Si el discurso no mantiene ya, como en los sofistas, una relación inmediata con el ser, al menos —y por esa misma razón— es mediación obligada hacia el ser, y ocasión única de su surgimiento. La necesidad de una ontología no se hubiera presentado nunca sin el asombro del filósofo ante el discurso humano: asombro cuyo primer e involuntario estímulo habrán sido las paradojas sofísticas» (P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 129-130).

Podemos observar cómo existe una estrecha interrelación entre antropología, ontología, política y lenguaje significativo, es decir, desvelador y esencializador del ser.

«El ser propiamente dicho (τὸ ὄν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον) se dice en varios sentidos (λέγεται πολλαχῶς); hemos visto que había ser por accidente, y luego el ser como

verdadero y el no ser como falso; además, están las figuras de la predicación (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας); por ejemplo, el qué (τί), el cuál, el cuánto, el dónde, el cuándo y otros términos que significan en este sentido. Y, además de todos estos sentidos del ser, están el ser en potencia y el ser en acto» (*Met.*, E, 2, 1.026a 33)

El lenguaje *manifiesta* el ser. Las categorías son: οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρός τι, πού, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν.

Las categorías son las maneras en que algo se refiere como predicado a un sujeto; es decir, son los primarios modos de decir «ser», de desvelar y epifenomenizar el ser, pues κατηγορία significa manifestar algo como algo.

La οὐσία, ser, es la presencia en la que se presentizan otras presencias.

Antes de seguir adelante, haremos un *excursus* para mostrar la importancia de las categorías.

Desde antaño la influencia de las categorías ha sido grande: recordemos la *Isagogé* de Porfirio.

Recordemos que Aristóteles habla de substancias primeras y segundas; éstas serían los géneros y las especies. Un texto de Porfirio dice: «Por lo que respecta a los géneros y las especies, no voy a discutir ahora la cuestión de si existen *in rerum natura* o si son solamente meras nociones; y si existen *in rerum natura*, si son corporales o incorporales; y si son separables o existen en las cosas percibidas por los sentidos y dependen de ellas. Pues estas cuestiones son profundas y exigen un detenido examen» (cap. I, 3; *Porphyrii Isagoge*, J. Pacius, Francfort, 1597; Georg Olms, 1967).

El tendido de influencia, variaciones y discusiones del concepto de substancia ha sido largo, pues ha llegado hasta Locke. Veámoslo brevemente («La Introducción a las Categorías», de Luis M. Valdés Villanueva, para *Cuadernos Teorema*, núm. 52, Valencia, 1983, en la que nos inspiramos, es estupenda por su brevedad y acertada visión).

La onto-lingüística aristotélica ha generado todo el

problema y las discusiones medievales de los universales.

Boccio *(In Isagogen Porphyrii Commenta)* tradujo y comentó a Porfirio y las Categorías de Aristóteles. ¿Qué son los *nombres comunes*? En los siglos IX y X las posturas son *realistas*, en el siglo XI (con Roscelin) aparece la postura de que los universales son *flatus vocis* (término general hablado); Abelardo criticó el realismo, pero también criticó el puro nominalismo de Roscelin; Abelardo habría sostenido que ciertamente es falso pensar que los universales son cosas; pero tampoco son meros sonidos, pues los meros sonidos son también cosas; un nombre es un sonido significativo (*vox* significativa). En el siglo XIII aparece un cierto realismo conceptualista con san Alberto Magno y santo Tomás. Una teoría absolutamente moderna es la de Guillermo de Ockham: «el nombre como tal tiene esencialmente dos vertientes: como *terminus prolatus* o *scriptus* es significativo por convención. Pero los signos convencionales solamente tienen significado en virtud de que alguien posee el concepto, que es el que establece la significación del término. Esta segunda vertiente es el nombre considerado como *terminus conceptus* y, en tanto que tal, tiene significado natural. El universal no es entonces, como ha señalado N. Abbagnano, ni un objeto, ni una substancia, sino una función —un signo o símbolo— que consiste en el significado del signo, y no tiene existencia alguna aparte del acto de concebirlo» (Luis Valdés Villanueva, *op. cit.*, p. VII).

Toda esta discusión proviene de las *Categorías* de Aristóteles. El esquema aristotélico se quiebra en Locke y Hume. Como no se sabe qué es la substancia —ésta se supone— resulta imposible la predicación esencial en la categoría de substancia y las interrelaciones predicativas entre substancia y accidente.

Existen algunas disputas sobre las razones por las cuales Aristóteles erigió un sistema categorial. Así en Kneale *(The Development of Logic)* se afirma que las *Categorías* de Aristóteles es una obra ambigua, porque

si categoría significa predicado, parece que Aristóteles hace una clasificación de los términos que funcionan como predicados, pero esto es insostenible, ya que la primera categoría es la de substancia y las substancias no son predicados, sino sujetos. Pero esta no es, en realidad, una objeción fuerte.

El τόδε τι, el esto, la πρώτη οὐσία no es un predicado; sin embargo, Aristóteles dice que es una categoría ¿cómo es posible? Ciertamente las categorías son modos de predicación, pero, antes de ser tipos de predicados, *son los modos del ser, el lugar del ser, el lugar en el que se presentiza y epifaniza el ser.* Si decimos «esto es un hombre», el modo en que tiene lugar el ser es la οὐσία; en el caso de «esto» como sujeto; en el caso de «hombre» como predicado.

El τόδε τι (esto concreto) es ὑποκείμενον (sujeto): ni es en un sujeto ni se dice de un sujeto; de ello y/o en ello, como sujeto, se dice todo lo demás, las otras categorías.

Es la respuesta que no supieron hallar los Kneale. Lo ente es, primariamente, el τόδε τι, πρώτη οὐσία, contrariamente a lo que pensaba Platón, para quien lo ente era la idea. Lo ente, lo que es, es la cosa concreta. ¿En qué consiste el *ser* del ente? Ser consiste en estar presentizado (epifanizado) en las determinaciones o aspectos, el εἶδος.

Lo que es es lo concreto, pero *el ser* del ente es el εἶδος. Por tanto, el εἶδος está implícito en el ser de cada cosa concreta, como constituyente, como la posibilidad de ese ser. Sólo puede cualquier τόδε τι *ser* en virtud del εἶδος, es decir, del τό τί ἦν εἶναι *(quod quid erat esse).*

Lo que hace Aristóteles en su teoría del lenguaje es describir el lenguaje que expresa y fundamenta la ontología; este camino ya lo había iniciado el viejo Platón (en el *Sofista*).

¿Se puede hablar de una onto-lingüística en Aristóteles? Creemos que sí. Y es la expresión más clara para indicar las estrechas y necesarias relaciones entre lenguaje y filosofía.

D. Ross (*Aristotle*, p. 23) ha afirmado que las categorías serían los predicados más generales que son predicables de las entidades nombrables y que nos dicen qué es algo. Trendelenburg (*Geschichte der Kategorienlehre*, p. 33) afirmó que la lista de las categorías se basa en el estudio de las diferentes formas gramaticales. También se ha dicho (Moravcsik, Ryle, Anscombe y Ackrill) que el lenguaje ordinario habría sido la guía de las categorías.

Así Aristóteles desarrollará una teoría de las proposiciones, de los silogismos y la lógica modal. *La teoría del silogismo no es sólo una clarificación, sino el método necesario que utiliza la ciencia (ἐπιτήμη): consiste en demostrar (ἀπόδειξις), en poner de manifiesto el ser y sus determinaciones.*

El lenguaje en la filosofía helenística

Quisiéramos sentar la siguiente tesis: *a lo largo de la historia de la filosofía griega, desde los orígenes hasta Aristóteles, hay unas teorías del lenguaje íntimamente asociadas a la teoría del ser; el lenguaje es como la estructura isomorfa, demostrativa de qué sea el ser.* Diríamos que como en el caso de algunas tragedias (*La Orestía* de Esquilo), las reflexiones sobre el lenguaje *son descriptivo-narrativas*: el arte narraba la grandeza de la polis; la literatura, la gran literatura (la tragedia) narraba (en parte) las ganancias racionales de la polis (*La Orestía* y otras) y cuando existían críticas (*Las Bacantes* de Eurípides o la *República* de Platón, ya en el campo de la filosofía), siempre tenían como horizonte referencial la polis, pues o se quería mejorarla, o democratizarla, o retrotraerla a constituciones más antiguas, etc., pero nunca destruirla. *Se puede decir, como aserto general y bastante aceptable, como creemos haberlo mostrado, que la gran filosofía del ser corre paralela con la institución de la polis.*

Cuando ésta se cuartea, cuando aparecen, como res-

puestas diferenciadas al imperio, las teorías universalistas o rabiosamente individualistas de la época helenística, se desarrollan intensamente las ciencias particulares; es decir, la teoría unitaria del ser, con lo que ello pudo suponer de pérdida o ganancia, desaparece. Una de las ciencias que intensifica su desarrollo es la lingüística. Esto es lo que vamos a demostrar. Aquí habrá que considerar, aunque brevemente, a los *estoicos, epicúreos* y *escépticos*.

«Casi todos los filósofos estoicos escribieron tratados περὶ λέξεως, περὶ φωνῆς, etc. Aunque todavía no se puede hablar de teorías exclusivamente lingüísticas o gramaticales, tratan de separar como una ciencia la dialéctica, un conjunto de investigaciones que cristalizará en las primeras gramáticas sistemáticas» (E. Gangutia, *op. cit.*, p. 39).

La verdad/falsedad es situada por los estoicos en τὸ σημαινόμενον, «lo significado» o «la cosa significada».

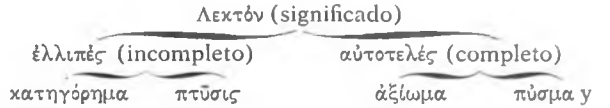
En toda palabra (por ejemplo: Δίων) hay tres cosas relacionadas: τὸ σημαινόμενον, el significado, representado por la φωνή o τὸ σημαῖνον, el sonido, el significante (Dión), y τὸ τυγχάνον, el objeto, que es el propio Dión.

Esta distinción, nos recuerda E. Gangutia (*op. cit.*, p. 40, nota 1), es un remoto antecedente del famoso triángulo de Odgen y Richards (véase A. López Eire, *Semántica, estilística y la Estoa*, Ec. 64, 1971, p. 310).

Τὸ τυγχάνον, el propio Dión y la φωνή son cosas materiales, σώματα. La φωνή es explicada (Zenón, Diógenes Babilonio)físico-fisiológicamente, es un golpe de aire enviado por la διάνοια; pero, para que se diferencie de los gritos animales, la φωνή humana es ἔναρθρος y ἐγγράμματος, descomponible en στοιχεῖα.

Τὸ σημαινόμενον es ἀσώματον y λεκτόν, que podríamos traducir por decible (E. Gangutia —*op. cit.*, p. 40— traduce por lingüístico). En el λεκτόν es donde se da la verdad o falsedad. El λεκτόν puede ser ἐλλιπές (incompleto) y αὐτοτελές (completo en sí). Así, Dión es incompleto; sólo el ἀξίωμα (proposición) es completo en cuanto a su significado, es el ἀξίωμα lo que es verdadero o falso.

B. Mates, en *Stoic Logic*, p. 16, establece el siguiente esquema:



Es esta una teoría sobre el significado realmente interesante; pero ya no prima aquí el ser desvelado, sino otros aspectos, como el formal, o la expresión formal del pensamiento. Importa, ahora, más que definir el *ser* expresado en el lenguaje, el significado intersubjetivo producido por el pensamiento.

«El λεκτόν, expresión lingüística, es un importantísimo concepto, aunque muy difícil de precisar (pese a su antigüedad, véase R. Schmidt, *Stoicorum grammatica*, Hallis, 1939, p. 12 y ss.); es evidente que para los estoicos el λεκτόν sólo era definible por reglas formales: se produce por una λογικὴ φαντασία que puede ser expresada lingüísticamente; el λεκτόν o expresión lingüística es la única expresión formal del pensamiento. Todo λεκτόν debe ser dicho, no sólo pensado: hablar es proferir el sonido significativo de la cosa pensada, es decir, es la expresión formal del pensamiento en proposiciones y silogismos. Sexto Empírico, en 7, 269-271, critica en los estoicos precisamente el hecho de que basen su investigación sobre el significado en un nivel exclusivamente formal: el λεκτόν solamente puede ser precisado a base de reglas lógico-formales. El hecho de que sea la lengua algo enviado desde la διάνοια ha afianzado la creencia de que los estoicos postulaban un λόγος ἐνδιάθετος y un λόγος προφορικός» (E. Gangutia, *op. cit.*, p. 40).

Existen fuertes diferenciaciones entre Aristóteles y los estoicos. Indicar las diferencias respecto al lenguaje equivale a indicar las diferencias filosóficas.

En Aristóteles el λόγος ἀποφαντικός pone de manifies-

to el *ser* de algo; en los estoicos, la proposición establece hechos: algo que se da (o no) en lo ente.

La lógica estoica se basa o está fundamentada en una concepción determinista de la física y en una específica concepción de la teoría del conocimiento.

Si la lógica es demostración de interconexión de hechos, los hechos deben darse.

Respecto de la teoría del conocimiento hay que resaltar la teoría estoica de la aprehensión (καταλαμβάνειν). En la mente producen φαντασίαι, es decir, representaciones. Estas representaciones provienen de los hechos exteriores. Pero para que estas representaciones sean verdaderas tenemos que *percatarnos*; es decir, debemos poseer el κριτήριον de verdad; esto se logra cuando la representación se apodera de mí sin ningún género de duda y cuando yo me percato de la representación; se trata de un proceso que, objetiva y subjetivamente, exige una adecuación *atenta* entre los hechos y las representaciones.

La φαντασία es sobre lo singular; pero hay universales ¿cómo se forman? Son como abstracciones a partir de lo singular; y, una vez formadas, se presuponen en todo conocimiento: son las κοιναί ἔννοιαι (nociones comunes). (Para un desarrollo completo de la lógica estoica, véase J.M. Bochenski, *Historia de la lógica formal*, Madrid, Gredos, 1976.)

Los epicúreos

«Los conceptos básicos lingüísticos que se han ido desarrollando a partir de Platón hasta los estoicos se verán afectados por las teorías semánticas que parten del método científico inductivo. La reacción materialista y relativista que esto supone y que tiene en los epicúreos sus más importantes exponentes, parece afectar más a conceptos lingüísticos generales que a los logros de sistematizaciones puramente gramaticales o lógicas (definición de la frase, parte de la oración, πτώσεις, etc.).

Epicuro no usa casi para nada la terminología gramatical especializada ya existente. Si alguna vez opone ὄνομα/ῥῆμα [Epicuro (31) 5.12] parece ser sin otra distinción que la de nombre/otras unidades lingüísticas. Esto puede deberse a varios factores: a una desviación consciente de la línea platónica, a la vez que sigue una tradición más antigua que parte de Demócrito y la sofística; y a la obsesión de Epicuro por crear una terminología científica, clara y didáctica, aséptica de todo trato con las abstracciones apartadas de la realidad, terminología que resulta aún más difícil de comprender y mantener. Sobre estos factores pesan las ideas que sobre el significado tuvieron Epicuro y sus seguidores» (E. Gangutia, *op. cit.*, pp. 42-43).

Las teorías lingüísticas de los epicúreos son solidarias de su teoría filosófica general. Ante la polis cuarteada, privada de su alma, es decir, de su independencia, ante nuevas formas políticas extrañas, amenazantes, Epicuro predica a los suyos la vuelta a lo interior, a lo individual, a lo inmediato del individuo y de las pequeñas comunidades de amigos, a la filosofía de la *aquendidad*, pero de la aquendidad del individuo, átomo real del amplio y vasto mundo, no de la aquendidad de la polis, ya no existente, ni del imperio, no comprendido por muchos griegos. ¿Qué filosofía, qué teorías, qué sistemas científicos pueden servirle a Epicuro para transmitir su mentalidad y su doctrina? El atomismo y ciertas teorías de la época del atomismo, a saber, la sofística. Dotado de estas herramientas conceptuales, es lógico que se opusiera a las mentalidades contrapuestas a la sofística y al atomismo, a saber, el idealismo, el espiritualismo.

La filosofía de Epicuro es una filosofía materialista, empirista, basada en el conocimiento sensorial y en la inducción a partir de él.

«Es necesario, Herodoto, comenzar por comprender el significado exacto de las palabras esenciales, a fin de que podamos, relacionando estas nociones con nuestras opiniones, problemas y dificultades, emitir un juicio verdadero sobre estas cosas: pues de otra manera no po-

dríamos juzgar nada, condenados a remontar hasta el infinito buscando una demostración, o no teniendo a nuestra disposición más que palabras vacías. Para tener, en efecto, un término exacto sobre el que fijar nuestros problemas, nuestras dificultades y nuestras opiniones, es necesario que sepamos ver en cada palabra la noción primitiva que designa y no tengamos necesidad de que se nos demuestre que esa noción es lo que nosotros decimos. En segundo lugar, tenemos que investigar las cosas confrontándolas con las sensaciones y de una manera general con el entendimiento o con cualquier facultad que nos ayude a juzgar, e igualmente con las pasiones presentes: de esta forma podremos llegar a conclusiones sobre los objetos que están a nuestra vista y sobre las cosas ocultas» (*Cartas a Herodoto*, 37-38).

Hay en este texto, imbricadas, una teoría del lenguaje y una teoría del conocimiento. En primer lugar, a cada palabra le debe corresponder una noción exacta. En segundo lugar, el espíritu recibe los mandatos de la percepción sensible y extrae las conclusiones, las cuales tienen validez si son verificadas por referencia constante a la experiencia sensible. La repetición de las sensaciones, en tercer lugar, genera en el entendimiento nociones generales, anticipaciones.

La φωνή (hemos visto que desde Platón hasta los estoicos significaba sonido, parte material de la lengua) es ahora fórmula o sentencia que resume de manera formular grandes masas de datos. Esta concepción está basada en la teoría de la πρόληψις; explicarla bien es explicar la teoría de la lengua y la teoría del conocimiento epicúreas.

La πρόληψις es un proceso que, sobre las experiencias acumuladas, clasifica los objetos por semejanzas y diferencias y es una μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, es decir, un recuerdo de muchas experiencias.

El significado de las palabras se establece *empíricamente.*

«Todos los signos lingüísticos, en último lugar, están referidos a hechos empíricos. Cuando se habla sin rela-

ción específica a los objetos, se produce falta de claridad y se está hablando en el nivel de la opinión en lugar del nivel científico. Todo lenguaje racionalista abstracto entra en esta casilla y es por lo tanto inútil para la filosofía o la ciencia» (E. Gangutia, *op. cit.*, p. 43).

Eliminan la rica y sutil teoría estoica del λεκτόν (en este sentido hay una regresión), de forma que para los epicúreos sólo hay τὸ σημαῖνον καὶ τυγχάνον, el significante y la cosa.

La oposición o distinción o contraparte se establece entre ὄνομα y ἔργον o φωναὶ y πράγματα.

Al haber eliminado el λεκτόν, la verdad o falsedad se da ἐν τῇ φωνῇ. La verdad o falsedad se detectan mediante continuas contrastaciones empíricas. El error puede provenir de las προλήψεις, porque el proceso se haya hecho mal, o también de los ἐθισμοὶ τῶν λέξεων, es decir, de los usos de las palabras. Epicuro desarrolla una muy interesante teoría del uso (ὁμιλία, trato) que recuerda mucho a las de la sofística.

«Las teorías semánticas de Epicuro ponen de relieve el hecho social: su posición radica en que las palabras tienen el mismo significado para todos los miembros de un mismo grupo social, por estar basado en la experiencia de objetos que son conocidos también colectivamente para todos» (E. Gangutia, *op. cit.*, p. 44).

La teoría epicúrea del uso de la lengua es realmente fructífera en dos sentidos: como análisis del cambio y evolución histórica de la lengua y como análisis del cambio y evolución actuales. Veamos esta teoría.

La lengua nace, en las comunidades primitivas, φύσει. Los hombres, según sus sensaciones, impresiones o percepciones, expelían el aire de sus pulmones. Los lugares distintos propiciaban distintas maneras de expeler el aire, lo que explicaría la diversidad de las lenguas. La vida se hace más compleja; se necesitan palabras más sutiles, que se establecen θέσει.

Así describe Epicuro el proceso: «Además, débese aceptar que la naturaleza ha sido enseñada e impulsada por la necesidad misma de las cosas en múltiples y va-

riadas maneras; que la reflexión desarrolló posteriormente los dones recibidos de ella y consiguió nuevos descubrimientos, más rápidamente en algunos casos, en otros más lentamente. De ahí que los nombres de las cosas originariamente no fueran puestos por convención, sino que la misma naturaleza de los hombres, que en cada pueblo viene afectada por peculiares sentimientos y recibe particulares representaciones, emitía de forma peculiar el aire dispuesto por cada uno de aquellos sentimientos y representaciones según la diferencia existente en cada lugar habitado por cada raza. Más adelante, cada pueblo estableció de común acuerdo sus formas peculiares, a fin de que la mutua comunicación fuera menos ambigua y la expresión más breve. Respecto a las cosas nunca vistas, cuando los expertos las introducían les daban ciertos nombres, o bien como impelidos a articularlos, o bien por una reflexión los elegían de acuerdo con el motivo más importante a expresarse así» (Epicuro, *Epístola a Herodoto*, 75-76).

Una vez la lengua desarrollada, la complejidad filosófico-científica impone conceptos abstractos.

«Cabe entender este proceso como un movimiento de zigzag, en el que, creando un sistema lingüístico complejo, éste, a su vez, provoca la creación de una mayor complejidad de conceptos; éstos, a su vez, al desarrollarse, transforman la lengua, llegándose a crear incluso una superestructura lingüística y conceptual abstracta y excesiva. Pues, en la lengua constantemente se está produciendo este cambio de las palabras (πάντων τῶν ὀνομάτων μεταβολή); algunas veces hay que resistirse a este cambio, si las palabras dejan de adecuarse a la experiencia» (E. Gangutia, *op. cit.*, p. 46). (Sobre estos temas véase A. García Calvo, *Interpretación de la carta a Herodoto de Epicuro*, Madrid, Emérita, n.º 40, 1972.)

La gramática se desarrolla vertiginosamente en las escuelas de Pérgamo y Alejandría; así el manual de Dionisio Tracio o los tratados de etimología de Varrón, etc.

El cristianismo no es originariamente una filosofía, pero se dota de conceptos filosóficos griegos, y también lingüísticos.

Los judíos helenísticos se posesionaron del λόγος estoico que regía el mundo y lo adaptaron a su concepción.

San Juan identificará el λόγος con Cristo encarnado; a través de este λόγος, Dios rige la historia. Nos recuerda mucho esta manera de pensar, *toute proportion gardée* evidentemente, a la de la tragedia ática: la divinidad se epifaniza en la historia, y ésta y el quehacer de los hombres se han de ajustar a lo divino.

Las doctrinas del cristianismo, a diferencia de la época clásica griega, son doctrinas del Λόγος: dichas doctrinas son conocidas a través del libro sagrado, la Biblia y los Evangelios. Se trata de una filosofía de las palabras; aquí predomina lo dicho, frente a lo visual en Grecia.

Por mor de la brevedad, vamos a referirnos sólo a san Agustín. No sólo en la época del cristianismo, sino incluso antes, en la filosofía helenística, se tiene la sensación de que las teorías filosófico-lingüísticas, con ser importantes y contener aportaciones novedosas, son, en gran parte, repeticiones.

De ahí la importancia de la filosofía griega. En la época del cristianismo, la sensación de repetición es más intensa, por lo que ya hemos afirmado antes, esto es, que el cristianismo utiliza herramientas conceptuales griegas.

Lo novedoso, ahora, es el sesgo u orientación general, a saber: *la filosofía y la lingüística se ponen al servicio de la teología.*

«Aunque en san Agustín el interés último es el teológico, sus ideas lingüísticas más importantes están dentro de la línea de las teorías semánticas o semióticas helenísticas que hemos visto» (E. Gangutia, *op. cit.*, página 55).

Las características esenciales de las teorías semánticas de san Agustín son deudoras de las estoicas, de las epicúreas, sobre todo, con recuerdos muy intensos de las teorías de la sofística; son deudoras de sus conceptos filosóficos substantivos, la memoria, por ejemplo, y son deudoras, finalmente, de su concepción religiosa general.

Elvira Gangutia (*op. cit.*, p. 55) plantea muy bien la posición agustiniana cuando dice: «El *De Magistro* es uno de los tratados sobre semántica más interesantes que nos han quedado de la Antigüedad. Trata sobre el significado de los signos en general y el de las palabras en particular. El propósito de hablar es enseñar o recordar a otros o a nosotros mismos. Frente a esto se suscita la cuestión de la oración: Cristo enseñó a rezar en series fijas y expresas de palabras y a Dios no hay que enseñarle y recordarle nada. Todo esto, la intervención de la memoria, su formulación lingüística y su afán, digamos, didáctico nos recuerda la μνήμη (que es la base de la πρόληψις), las φωναί e incluso el interés didáctico de Epicuro».

En *De Doctrina Cristiana* sostiene que la significación une objeto, signo y sujeto, pero en los *Principia Dialectica* (obra de atribución dudosa), recogiendo con modificaciones el λεκτόν estoico, dice que el signo lingüístico une:

1.º *verbum* (captado por el oído)
2.º *dicibile* (lo oído por el ánimo y que está en el ánimo).
3.º *dictio* (la palabra que aparece significando algo).
4.º *res* (el objeto).

El λεκτόν estoico queda desglosado en *dicibile*, que sería el concepto y *dictio*, que sería su formulación oral.

Pero las palabras tienen una *vis* (valor, sentido): las palabras pueden producir efectos diferentes por el sonido o por el grado de información del oyente, o por el contexto extralingüístico.

Esta *vis* referencial recuerda a la ποίησις σημαντική de Plotino. La referencia al contexto extralingüístico nos lleva a las teorías agustinianas sobre la adquisición del

lenguaje, explicada en *De Magistro* y en *Confesiones*.

La lengua se adquiere como un proceso de estímulos y respuestas entre el niño y la comunidad lingüística en la que vive. Los sonidos devienen signos de algo por el trato de la comunicación.

Cuando se posee un conjunto determinado de palabras básicas, las palabras más complejas (el ejemplo que pone san Agustín es *saraballas*, «cierto tocado») se pueden explicar recurriendo a paráfrasis.

«La lengua no nos es enseñada aprendiendo las palabras como un vocabulario, como después se aprenden las letras por orden alfabético, sino que al expresar un deseo con lloros y otras manifestaciones corporales, los demás nombran la cosa deseada hasta que llega a fijarse en la memoria del niño. De este modo, colocadas las palabras en frases diferentes y oídas repetidas veces, va coligiendo el niño poco a poco qué cosas significan y comienza a dar a entender sus deseos en forma lingüística. Así, con el intercambio de signos, que forzosamente llegar a ser lingüístico, con los que le rodean, san Agustín se introduce *in vitae humanae procellosam societatem*. Este pasaje tiene un interés enorme por dos motivos. La lengua no se aprende como un vocabulario o un inventario léxico, como más tarde aprendemos el alfabeto: esto nos lleva al también epicúreo Diógenes de Oenanda y nos sirve para aclarar un destrozado pasaje en el que se trataba del lenguaje. El significado llega a colegirse por oír repetidamente la misma palabra y en variadas construcciones. Esto revela una visión del significado a la que se ha llegado sólo en nuestros días con los análisis distribucionales, de las palabras en la cadena hablada» (E. Gangutia, *op. cit.*, p. 57).

Si hacemos un breve resumen de este largo, pero importante capítulo, veremos lo siguiente:

— En un primer estadio, la significación de los términos lingüísticos va unida a la realidad: descubrir los significados equivale a descubrir la realidad. Pero esa realidad posee unas características determinadas; se

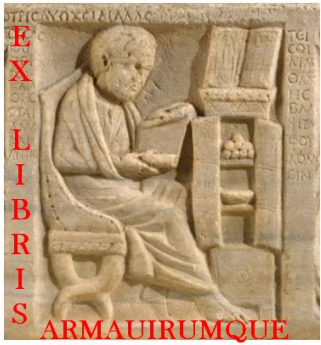
trata de sociedades cerradas político-socialmente, sociedades de soberanía en las que la cultura está en función de la sociedad y la política. Así, los reyes y los dioses, sus dobles, crean el ser de las cosas y de las palabras. Es el lenguaje del mito, que se comienza a cuartear, poco a poco, con la aparición de la polis. Las primeras filosofías son, como hemos visto, en gran parte, un debate por clarificar el significado de los términos.

— Se va creando un vocabulario filosófico-científico que sirve de base para el desarrollo posterior. Poco ha, veíamos la moderna forma como san Agustín explicaba la adquisición del lenguaje ordinario. Pues bien, el mismo proceso ha seguido el lenguaje filosófico-científico. ¿Un ejemplo? El lenguaje parmenídeo sirve de base al de Demócrito: con lo cual el vocabulario filosófico-científico queda ampliado y complejizado.

— La apertura al mundo, al conocimiento de otras culturas, costumbres, lenguajes, la relativización (que no la destrucción) de la polis conlleva las teorías lingüísticas de la sofística, rebatidas por Platón, que intenta crear un lenguaje rígido: científico, por un lado, reflejo inmutable de las ideas inmutables, de fijeza política, por otro.

— Aristóteles es moderno, porque tiene el privilegio de que puede sistematizar teorías anteriores diferenciadas. El gran tema de la filosofía griega fue, como todo el mundo sabe, la definibilidad del concepto de ser. Se necesitó mucho tiempo, y mucha madurez, para llegar a una teoría completa y clarificadora: eso sucedió con Aristóteles, para quien el lenguaje es y debe ser la descripción del ser y sus predicados.

— Algunas teorías o aspectos no tratados, o poco tratados por el Estagirita, como las teorías sobre la adquisición del lenguaje, fueron desarrollados por la filosofía helenística.


EX LIBRIS ARMAUIRUMQUE

1. *El pensamiento prepolítico* [67]

El modo mitológico de ver el mundo. Qué es un pensamiento mitológico.

Descripción del tipo de sociedad que sustenta el mito.

1.1. «Los precursores de la cosmogonía filosófica.» [68] La ingenua visión del mundo en Homero. La importancia de Océano y Tetis como generadores de todas las cosas y del mundo. La importancia de la Noche (en Homero, Orfeo, Museo y Epiménides). La cosmogonía en Hesiodo. Separación del Cielo y la Tierra. La importancia de los dioses en la creación del mundo. «El mito de la mutilación en la Teogonía de Hesiodo.» Influencia de los mitos de las civilizaciones orientales en el mito griego.

67. Usamos la expresión en sentido etimológico de «anterior a la polis».

68. El título lo hemos tomado en Kirk & Raven, *Los filósofos presocráticos*, obra que hemos seguido para la confección del punto 1.1 de este programa.

1.2. Cosmogonías órficas.[69] «Versiones neoplatónicas de las cosmogonías órficas.» «La teología órfica usual en las rapsodias.» «La versión de Jerónimo y Helánico.» «La variante de Atenágoras.» «El tema del huevo en fuentes griegas anteriores, no específicamente órficas.»

1.3. Ferécides de Siro.[70] «Las divinidades primigenias; creación inicial por obra de Crono; los escondrijos.» «La boda de Zas y Ctonia y el bordado del velo.» «La encina alada y el velo.» «La lucha entre Cronos y Ofioneo.»

1.4. El tema del hombre y el alma en el pensamiento prepolítico.

1.5. Qué es la verdad en el pensamiento mitológico. Conceptos fundamentales.

1.6. El papel de los dioses y el tema de la religión.

2. *El paso del mito al logos*

2.1. La polis y su decisiva importancia en el modo de pensar.

2.2. La polis como cosmos social, político, constitucional, civil-religioso, urbanístico; de cómo la polis influye decisivamente en el modo de pensar nuevo que llamamos racional. La aurora de la racionalidad.

2.3. Homero y Hesiodo, educadores de Grecia.

3. *La filosofía de los presocráticos* [71]

69. Seguimos a Kirk & Raven en los títulos, por eso los subrayamos.

70. Seguimos también, incluso en los títulos, a Kirk & Raven. Su obra es muy buena en cuanto a exposición, comentario y ofrecimiento de fuentes. El punto negativo de esta obra radica en el poquísimo espacio explicativo que concede a los tipos de sociedad como explicación y fundamentación del mito. Evidentemente, tal laguna será suplida por nosotros con una amplísima bibliografía.

71. Usamos la expresión por el peso de la tradición; pero nosotros proponemos otras denominaciones que nos parecen más correctas; por ejemplo: filosofía presofística, o mejor, filosofía de la polis sería la denominación que usaríamos para la

3.1. El pensamiento científico-técnico y su influencia en la filosofía. Las técnicas como paradigma para comprender el mundo.

3.2. «Los pensadores jonios.» [72] Tales, Anaximandro y Anaxímenes.
Conceptos naturales (agua, apeiron, aire), observación, razonamiento contrastado,[73] superación y/o abandono de las representaciones antropomórficas-religiosas en la descripción y explicación de la génesis y estructuración del universo.[74] Escritores en prosa. La filosofía legal de Solón.

---

filosofía que va desde la fundación de la polis hasta la disolución de la misma (época de Alejandro). El título general «filosofía de la polis» se subdividiría en filosofía (?) de las póleis jonias (del Asia Menor), filosofía de las póleis de la Magna Grecia; a partir de aquí ya es más difícil la periodización política (aun cuando se podría hacer perfectamente, pero ya sería sólo descripción geográfica); es más difícil, porque la filosofía posterior a los jonios y a los itálicos, aun sin dejar de tener fuertes influencias políticas, es ya respuesta a específicos problemas planteados por las previas corrientes filosóficas.

72. El título está entrecomillado porque lo hemos tomado de Kirk & Raven. Y justificaremos por qué lo hemos hecho. Nosotros tenemos serias reservas a hablar de filósofos (y de filosofía) antes de Heráclito y Parménides. La razón ya la hemos explicado tanto aquí como en nuestra obra *Estudios sobre los presocráticos*. Pues bien, el expediente de Kirk & Raven «pensadores jonios» (para Tales, Anaximandro y Anaxímenes; no para Heráclito) nos parece adecuado.

73. Cuando hablamos de razonamiento contrastado queremos decir que, a partir de este momento, unos filósofos construyen sus teorías sobre la crítica a las teorías de otros filósofos.

74. Ya los propios filósofos griegos hicieron historia de la filosofía, interpretativa, por supuesto. Así Platón; así Aristóteles. El académico explica la historia de la filosofía griega anterior a él como una lucha entre materialistas e idealistas. Dice que la filosofía es la disputa en torno al ser entre materialistas e idealistas. Y, en un rasgo genial de perspicacia, generaliza la afirmación, diciendo que la filosofía siempre ha sido y será esa disputa entre materialistas e idealistas. Aristóteles (*Metafísica*, A 983 a, 25 983 b, 6) afirma que la filosofía de los presocráticos fue una filosofía que tentaba, sin saberlo e imperfectamente, la

3.3. Jenófanes de Colofón. Un filósofo-teólogo entre Jonia y Sicilia.[75] La crítica al antropormorfismo de los dioses. Los primeros combates a un modo de representar la religión. Teología crítica y teología constructiva. El problema del conocimiento a propósito de la religión.

3.4. Heráclito de Éfeso. Teoría del Λόγος. *El origen del filosofar.*[76] El λόγος como expresión

---

teoría de las causas: «Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la ciencia de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera) y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la sustancia y la esencia (pues el porqué se reduce al concepto último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sujeto; la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento). Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la *Física*, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar».

75. Se lee en la obra de Kirk & Raven (*op. cit.*, p. 235): «Los detalles de su vida son aún más inseguros. Nacido y criado en Jonia, y conocedor evidentemente de la línea de pensamiento jonio, se vio obligado a abandonarla cuando era joven y desde entonces llevó una vida errante, pasando su mayor parte, tal vez, en Sicilia; es posible que su conexión con Elea haya sido una invención posterior (*cfr.*, p. 236 y ss.). Fue poeta, sabio y cantor de sus propios poemas más que de los otros: no fue, con toda seguridad, un rapsoda homérico, como algunos habían supuesto equivocadamente basándose en 164 (frag.). Con la más extensa de las elegías transmitidas (fr. 1, que no tiene una pertinencia filosófica directa), nos informa de que gozaba de la suficiente consideración como para trazar las normas de conducta del simposio que había de venir después; parece, pues, que tuvo una favorable acogida entre las familias aristocráticas».

76. En nuestra opinión, con Heráclito nace la filosofía. La filosofía es el sistema conceptual que investiga los primeros principios y las causas de todas las cosas. Si bien el ser y la verdad

de la ordenación de todas las cosas. La postura de los hombres ante el λόγος.[77] El Λόγος expresador de la unidad esencial de los opuestos: ejemplos distintos. Unidad y multiplicidad. La armonía invisible. El Λόγος como guerra. La metáfora de la guerra. Medida y conservación del equilibrio en el cambio. (La imagen dei río.) El Λόγος como fuego. El Λόγος como divinidad. ¿Qué es lo sabio? Interrelaciones microcosmos-macrocosmos.

El alma en relación con el Κόσμος y con el fuego. Críticas a la religión tradicional. Críticas a ciertas formas rituales religiosas. La esencia del significado profundo de la religión radica en la contradictoriedad expresada por el Λόγος. La postura ético-política de Heráclito. La defensa de la πόλις. Metodología dialéctica.[78] Filosofía de la libertad o la

---

se constituyen como elementos-sujeto con el Poema de Parménides, en claro que Heráclito prefigura tales cosas con su teoría del Λόγος. Véase A. Alegre Gorri, *Estudios sobre los presocráticos.*

77. En los fragmentos que parece que encabezaban el presunto libro del de Éfeso (Fr. 1, *Sexto*, adv. math., VII, 132-197 de Kirk & Raven) los hombres se comportan ante el Λόγος de tres maneras: *1.* los que han oído y comprendido el logos; *2.* los que lo han oído, pero no lo han comprendido; *3.* los que ni lo han oído, ni lo han comprendido.

Este planteamiento está tomado de los Misterios que Heráclito, por sus circunstancias familiares, debía conocer muy bien.

78. El movimiento de la filosofía de Heráclito se podría resumir así: *1.* Aspecto crítico. La filosofía no es la *polimatia*, sin la comprensión de la legaliformidad de las cosas: «Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει Ἡσίοδον γάρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον». («El conocimiento de muchas cosas no enseña a tener inteligencia, pues, de ser así, hubiera enseñado a Hesíodo, a Pitágoras y hasta a Jenófanes y Hecateo.» Diógenes Laercio, IX, 1-D-K, 22 A 1.) 2. La legaliformidad de las cosas no es evidente; está oculta: ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς χρείττων (una armonía invisible es más intensa que otra visible, Fr. 54,

reivindicación del individuo (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων).[79]

4. *Las escuelas itálicas*

4.1. Pitágoras de Samos. Las comunidades pitagóricas. La mística y la religión. Matemáticas y geometría. Los números, principios de las cosas.[80] El dualismo.

Hipólito, Ref. IX, 9, 5) y φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (la naturaleza ama ocultarse, Fr. 123, *Temistio*, Or. 5, p. 69 D). *3.* Hay que usar los sentidos y la razón para comprender la legaliformidad de las cosas (ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις ταῦτα ἐγὼ προτιμέω: prefiero lo que puede verse, oírse y percibirse, Fr. 55, *Hipólito*, Ref. IX, 9, 5, Fr. 200 de Kirk & Raven, y κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων: malos testimonios son los ojos y las orejas para aquellos hombres que no entienden su lenguaje —que tienen almas bárbaras—, Fr. 107, *Sexto*, adv. math., VII, 126, Fr. 201, Kirk & Raven). *4.* La legaliformidad de las cosas es una unidad en la contradictoriedad. *5.* Se necesita una metodología. *6.* A la luz de esa metodología se ha de analizar la sociedad, la polis, el cosmos físico, el alma humana, la religión.

79. Dice Dodds: «Otra máxima de tres palabras ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων "carácter es destino" despacha de un modo parecido por implicación todo el conjunto de creencias relativas a la suerte innata y a la tentación divina. Y, finalmente, Heráclito tuvo la temeridad de atacar lo que hasta el día de hoy constituye un rasgo de la religión popular griega, el culto de las imágenes, que era, según él, como hablar a la casa de un hombre en lugar de hablar a su dueño. Si Heráclito hubiera sido ateniense, es casi seguro que habría sido condenado por blasfemia, como dice Wilamowitz. Con todo, no debemos exagerar la influencia de estos pioneros. Jenófanes y Heráclito —éste aún más— dan la impresión de ser figuras aisladas, incluso en Jonia, y sus ideas tardaron mucho tiempo en encontrar algún eco en el Continente. Eurípides es el primer ateniense de quien podemos decir con certeza que había leído a Jenófanes, y se le representa también como el primero que introdujo la enseñanza de Heráclito al público ateniense» (E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Universidad, 1980, pp. 173-174).

80. El pitagorismo es un movimiento de gran amplitud y extensión temporal. Véase el espléndido estudio de Guthrie en *Historia de la filosofía griega*, vol. I, Madrid, Gredos, 1984. Dada la norma de secreto que poseían, es difícil saber qué aportaciones son de Pitágoras de Samos. La ley del secreto hace que

4.2. Alcmeón de Crotona. Naturaleza de la percepción sensorial. Teorías de Alcmeón sobre la salud. Teoría del alma.[81]

4.3. Pitagorismo preparmenídeo.[82]

4.4. Parménides de Elea. El poema de Parménides: análisis formal. El *Proemio*. Análisis de su semántica; sus metáforas. Qué pretende decir el *Proemio* y cómo se relaciona con la Vía de la Verdad y la de la Opinión.[83] Vía de

hasta Filolao (s. v) se sepa poco del pitagorismo: «Digno de admiración es también el rigor en el mantenimiento del secreto; pues durante tantas generaciones nadie parece que se encontró con pensamientos pitagóricos con anterioridad a la época de Filolao; éste fue el primero en publicar estos tres notables libros, que, según se dice, compró Dión de Siracusa por cien minas a instancias de Platón» (Jámblico, V.P., 199; D-K, 14-17. Sobre las relaciones entre pitagorismo y orfismo, véase el capítulo de la citada obra de Dodds «Los chamanes griegos y el origen del puritanismo»).

81. Deseamos llamar la atención de la terminología política subyacente en su teoría de la salud (véase Fr. 268, Kirk & Raven).

82. Debido al problema mencionado en la nota 77, Kirk & Raven han compilado las doctrinas de la escuela, siguiendo fundamentalmente al mejor informante, Aristóteles, en los siguientes puntos: el compendio general de Aristóteles; el dualismo; el límite y lo ilimitado, lo impar y lo par; la naturaleza del número; las unidades con magnitud; las cosas equivalen a números; la cosmogonía; astronomía; el alma.

83. A tenor de los últimos trabajos sobre el *Proemio* (véase Imbraguglia, «¿Via della Demone o via del Nume?», Génova, *Revista Filosofia Oggi*, anno VIII, Aprile-Giugno, 1985, pp. 233-284) el tema de investigación para la clarificación de la semántica del *Proemio* no está, ni mucho menos, cerrado. Sobre Parménides y su doctrina, deseamos recordar las siguientes obras:

Capizzi, A., *Introduzione a Parmenide*, Roma, Laterza, 1975,

Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980, así como sus estudios sobre Parménides y Heráclito.

Imbraguglia, *op. cit.*

Montero Moliner, F., *Parménides*, Madrid, Gredos, 1960.

Véase también nuestro libro *Estudios sobre los presocráticos*. Sobre el *Proemio* de Parménides deseamos puntualizar dos cuestiones: una cosa es de dónde ha tomado Parménides la metaforización y cuáles han sido, por lo tanto, sus intenciones, y otra cosa qué doctrinas, a partir de él, se han universagenera-

la verdad: el ser y la verdad como sujetos del filosofar. Cómo hay que entender el Ser. Los signos del Ser. Axioma y conclusiones. La metodología. Estructura del Ser-estructura del Pensar. Pensar y decir el Ser. Negagación del tiempo, el vacío y la pluralidad; indivisibilidad del Ser; el Ser inmóvil, finito, similar a una esfera.[84] Compendio de la vía de la verdad. El problema de la gramática: ser predicativo y existencial.[85] Intento de superación del dualismo pitagórico. Transición a la vía de la opinión. La vía de la opinión. Los opuestos sensibles. Astronomía. Conocimiento y percepción. Antes y después

---

lizado. Que la influencia de Parménides en Platón fue intensa, eso es evidente (véase la obra de Cornford, *Plato and Parmenides*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1950).

A través de Platón, modos de concebir al hombre, el conocimiento, la educación, etc., parmenídeos, posiblemente extraídos por el eléata del ambiente de los misterios, se han hecho clásicos y se han insertado en los nervios del pensar occidental. Sobre esto hemos escrito un artículo; véase A. Alegre Gorri, «El Proemio del Poema de Parménides: filosofía y poesía», Barcelona, *Revista Claraboia*, n.º 3, 1981, pp. 5-9. Allí entresacamos los siguientes puntos: «Proemio que, a nuestro parecer, tiene suma importancia. ¿Por qué?

»1. Porque muestra cómo en un lenguaje poético-religioso pueden ser expresadas verdades filosóficas.

»2. Porque es un indicador de ciertas constantes de validez universal que, si arrancan del suelo histórico, habrá que concluir que éste es tanto cambiante como, en parte, estable.

»3. Porque es el condicionador de la manera de pensar occidental en muchos campos y aspectos. Recogido por Platón, los neoplatónicos, el cristianismo, etc., constituye una sólida estructura sobre la que se yergue nuestra cosmovisión.

»4. Porque prefigura, como corolario del apartado anterior, una manera de entender la pedagogía y el arte.

»5. Porque prefigura las Vías de la verdad y de la opinión».

84. ¿Hay que identificar ser con realidad como se hace en el libro de Kirk & Raven? Cuando menos es problemático.

85. Creemos que la teoría del Ser de Parménides está muy condicionada por su temprana (i.e.: escasa) concepción de la Gramática. Fue Platón, en *Sofista*, quien solucionó el enredo

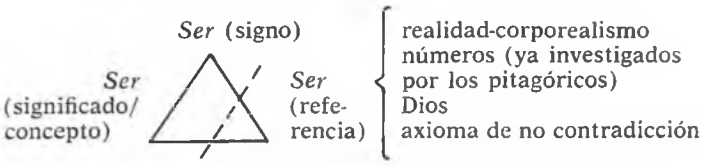
de Parménides. Semejanzas y desemejanzas entre Heráclito y Parménides. Δόξα y ἐπιστήμη. Las exigencias y necesidad de estipulación de una ciencia rigurosa: la filosofía.[86]

5. *Atacantes, defensores y correctores de Parménides* [87]

---

en que se vio Parménides. Véase el estupendo artículo, tantas veces citado en nuestro trabajo, de E. Gangutia.

Veamos el siguiente esquema:



Creemos que Parménides debió proceder así: intentando indagar la referencia del Ser (que ya no era uniforme-corporealista, sino que había devenido compleja y variada a causa de las diversas soluciones de las escuelas anteriores), la confunde con el significado e indaga y reflexiona sobre él. Esto acaece en la Vía de la verdad.

86. Terminología, conceptos, exigencias para la constitución de la filosofía: he aquí lo mucho que Parménides significa en la filosofía. Para bien o para mal, toda reflexión filosófica se ha de remitir a Parménides. Toda teoría hunde sus raíces en las variables históricas. Lo que hay que explicar es cómo y por qué Parménides conceptualizó como conceptualizó lo que conceptualizó. Pero la conceptualización filosófica fue decisiva y genial. El de Montero *(op. cit.)* es un análisis magistral de todas las partes del Poema. Sus tesis, además, siguiendo, pero profundizando más, a Reinhardt son revolucionarias. Según él «cabe una interpretación de la obra de Parménides en la que la realidad del Cosmos empírico no quede anulada, sino tan sólo subordinada a un principio o dimensión del mismo; que el Ser y el Cosmos de las opiniones propias de los mortales constituyen dos aspectos epistemológicos de la misma realidad. Con el primero se descubre el fundamento último del Cosmos» (p. 28).

87. Rompemos así, un tanto, el orden de los programas tradicionales; pero ya hemos justificado la importancia que concedemos a Parménides, a tenor de lo cual se puede hablar de «Antes y después de Parménides»,

5.1. Los ataques a Parménides.[88]

5.2. *In defensam Parmenides:* Zenón de Elea. Argumento contra la pluralidad. Argumentos contra el movimiento: el estadio/Aquiles y la tortuga/la flecha disparada/las filas en movimiento. Sobre el espacio. La importancia y productividad de las sofisterías zenonianas.[89]

88. Los primeros atacantes de Parménides debieron ser pluralistas que intentaron rebatir las teorías parmenídeas del Uno y de la inmovilidad. Posiblemente, los primeros atacantes de Parménides serían autores de su entorno pitagórico.

«En realidad (hablando de Zenón) el libro es una defensa de la argumentación de Parménides contra los que tratan de mofarse de él; se defiende diciendo que, si existe un Uno, se siguen de su argumentación consecuencias muy absurdas y contradictorias. Es una réplica a su escrito contra los que afirman la pluralidad; les paga, en exceso, con la misma moneda y aspira a demostrarles que, si se examina el asunto con atención, de su hipótesis de la pluralidad se siguen unas consecuencias mucho más absurdas que las derivadas de lo Uno. Con ese espíritu de lucha lo escribí cuando era joven» (Platón, *Parménides*, 128 c).

89. Deseamos traer a colación una cita que resume a las mil maravillas la importancia de Zenón: «Zenón es importante porque representa un determinado tipo de filósofo que tiene su relevancia en la Historia de la Ciencia. Esos filósofos destructivos son, en efecto, muy valiosos para el pensamiento científico. Cuando llevan razón, aclaran definitivamente errores de la ciencia; cuando yerran, le hacen igualmente un bien, porque obligan al científico a pensar, aunque no sea más que por defenderse» (L.W. Hull, *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Barcelona, Ariel, 1961, p. 59).

Todo es Uno, decía Parménides; no hay, pues, pluralidad. Defendiéndolo, Zenón dice:

Supongamos que Aquiles parte de A persiguiendo la tortuga que parte, al mismo tiempo, de T. Imaginemos que Aquiles va a encontrar a la tortuga en X. ¿Qué sucede? Que en cada momento, mientras persigue a la tortuga, Aquiles se halla en un punto entre A y X. Se hallará pues, sucesivamente, en todos los puntos del segmento. Lo mismo le sucede a la tortuga en-

5.3. *In defensam Parmenides.* Meliso de Samos. Correciones a Parménides. El uno es infinito e incorpóreo. Meliso, prefigurador del atomismo.[90]

6. *Filolao y Eurito de Crotona. Números y medicina pitagórica*

7. *Los sistemas post-parmenídeos.*[91] (La cultura se

---

tre T y X. Por ejemplo, cuando Aquiles se encuentre en A' la tortuga se hallará en T'. A cada punto A' de AX le corresponde un T' de TX. La conclusión es que hay los mismos puntos en un subconjunto TX que un conjunto AX. O sostenemos que Aquiles no alcanzará a la tortuga, o sostenemos que AX y TX no constan de una pluralidad de puntos.

¿Dónde radica la falacia de Zenón? No es absurdo sostener que AX y TX, de longitud diferente, tengan el mismo número de puntos; no es absurdo, porque se trata de dos clases infinitas.

90. Es muy curioso constatar cómo la descripción atómica de la materia, el atomismo, surgió como un intento de corregir el pensamiento parmenídeo. El atomismo es el resultado del intento de conjugar la refinada y lógica manera de argumentar parmenídea con la observación sensorial. Ateniéndonos al punto 5 de este programa, éste debería seguir así (y seguimos el esquema de nuestro libro *Estudios sobre los presocráticos*): correctores de Parménides: atomistas, Platón y la corrección ideal; las radicales críticas de Gorgias. Pero vamos a seguir la más tradicional división que se halla en la historia de la filosofía griega. En notas a pie de página iremos indicando las relaciones estrechas, de seguimiento, corrección o ataque a Parménides. Esta situación será superada, en parte, con Aristóteles.

91. Se dice en el libro de Kirk & Raven (p. 445): «El último estadio de la filosofía presocrática lo integran principalmente los sistemas pluralistas de Empédocles y Anaxágoras, la combinación del pluralismo y el monismo representada por el atomismo de Leucipo y Demócrito y finalmente la readaptación del monismo jonio de Diógenes de Apolonia. Cada uno de estos sistemas, dentro de su propia orientación, es una réplica deliberada a Parménides».

Tenemos que decir lo siguiente: las divisiones y los nombres citados por Kirk & Raven, pero también por la mayoría de historiadores de la filosofía griega presocrática, suelen seguir a Aristóteles. Nosotros creemos, puesto que pensamos que la historia de la filosofía, especialmente la griega, debe ser también historia de la cultura, la ciencia, la religión y mentalidad griega, que los programas e historias de la filosofía griega *ad usum*

desplaza a Atenas. La filosofía del s. v. Cambio de paradigmas: la política de Atenas, la medicina, la historia, la juridicidad, la potencia de la democracia. El nuevo experimentalismo. Cultura, ciencia y filosofía en el siglo v.) [92]

---

son escandalosamente restrictivos. Pondremos dos ejemplos: ¿cómo dejar de lado la medicina?, ¿cómo dejar de lado la tragedia? A veces se cree que la tragedia griega, por ceñirnos al segundo ejemplo, es un fenómeno literario y se la relega a las historias de la literatura. Tal proceder supone una carencia total de comprensión del mundo y modos de entender de los griegos. Más tarde hablaremos del fenómeno trágico *in extenso*. Diremos ahora, para lo que nos interesa mostrar, lo siguiente: la tragedia es un modo de encarnar y representar lo divino y la situación del hombre ante lo divino. ¿No trataron de lo divino los pitagóricos y Platón? La filosofía no se puede reducir a cosmología. Nuestro programa, creemos, ofrece algunas ventajas sobre, por ejemplo, la renombrada obra de Kirk & Raven. Siendo la tragedia una epifanía de lo divino (por ejemplo, *Edipo, rey* es, en clave trágico-religiosa, una indagación sobre la verdad, sobre la verdad del ser humano), ¿no es esto parecido a Parménides? ¿Por qué ha de entrar en las historias de la filosofía griega Jenófanes, un teólogo, y no los trágicos? Y, además, la tragedia reincide en la filosofía: por ejemplo en Platón. Y así se podrían multiplicar los ejemplos; ¿por qué dejar de lado la historia, la historia de Herodoto y Tucídides? Vamos a proponer programaciones alternativas. Algunos títulos irán entre paréntesis. Queremos ver, con ello, cómo son acogidas tales propuestas.

92. Nosotros mismos hemos hablado de la importancia de Parménides, de modo que nos contradiríamos si negásemos validez a un título como sistemas post-parmenideos. No negamos tal. Criticamos la restricción de otros autores. Claro es que, generalmente, las globales historias de la filosofía griega suelen hablar, tras los presocráticos, de los sofistas. Pero ello plantea problemas de cronología. Algunos sofistas, por ejemplo, no son posteriores a Demócrito. Por otro lado, algunos sofistas criticaron de frente a Parménides; Gorgias, por ejemplo. *En este sentido*, algunos sofistas son post-parmenideos. Además, las correcciones o críticas a Parménides se ven, en el s. v a. J.C., influenciadas por nuevas maneras de entender la vida, por nuevos paradigmas y modelos. Los títulos propuestos entre paréntesis nos parecen relevantes y dignos de ser tenidos en cuenta. Acaso el título que más nos gusta sea: «Cultura, ciencia y filosofía en el s. v a. J.C.».

7.1. Empédocles de Acragas.[93] La influencia de Parménides en Empédocles.[94]

93. Empédocles es un multifacético autor; orador (parece que Aristóteles, en un diálogo perdido, *El Sofista*, lo consideró como el inventor de la retórica; véase Diógenes Laercio, VIII, 57, DK 31 A1; se dice que Gorgias fue su discípulo), y médico.

Se dice en el libro de Kirk & Raven: «Los dos poemas de los que proceden los fragmentos conservados se titulaban respectivamente Περὶ φύσεως, *Sobre la naturaleza*, y Καθαρμοί, *Purificaciones* [...] Diógenes dice que, además de estos dos poemas, escribió una obra de 6.000 versos sobre medicina, aunque Suda nos informa de que estaba escrita en prosa. Autores posteriores le atribuyen otras varias obras e incluso un número de tragedias no inferior a 43, si bien parece muy poco probable que fueran realmente suyas» (Kirk & Raven, *op. cit.*, p. 450. *Sobre la naturaleza* es un poema que trata de la explicación física del universo, mientras que *Purificaciones* se fundamenta sobre la creencia pitagórica en la transmigración. Dice Dodds: «[...] Los fragmentos de Empédocles son la única fuente de primera mano que nos permite todavía formarnos alguna idea de la estampa que presentaba en realidad un chamán griego; es el último y rezagado ejemplo de una especie que se extinguió con su muerte en el mundo griego, aunque sigue floreciendo en otras partes. Los eruditos se han asombrado de que un hombre capaz de la agudeza de observación y del pensamiento constructivo patentes en el Poema de Empédocles *Sobre la naturaleza* haya podido escribir también las *Purificaciones* y se haya representado a sí mismo como un mágico divino. Algunos han intentado explicar este hecho diciendo que los dos poemas deben pertenecer a períodos diferentes de la vida de Empédocles: o empezó como mago, perdió su sangre fría, y se refugió entonces en las ciencias naturales; o, como mantienen otros, empezó como científico, se convirtió más tarde al orfismo o al pitagorismo, y en la soledad del destierro, al ocaso de su vida, buscó consuelo en delirios de grandeza; él era un dios y volvería un día, no a Agrigento, sino al cielo. Lo malo de estas explicaciones es que no resultan. El fragmento en que Empédocles alega el poder de detener los vientos, producir o impedir la lluvia y resucitar a los muertos, pertenece, a todas luces, no a las *Purificaciones*, sino al poema *Sobre la naturaleza*. Lo mismo ocurre con el fragmento 23, en que el poeta manda a su discípulo que preste atención a la "palabra de un dios" (encuentro difícil creer que esto se refiera meramente a la inspiración convencional de la musa). Lo mismo ocurre con el Fr. 15, que parece oponer "lo que la gente llama vida" a una existencia más real, anterior al nacimiento y posterior a la muerte. Todo esto es

Las cuatro raíces.[95] Defensa de los sentidos.[96] El tema de la esfera. El ciclo cósmico. Las

desalentador para cualquier intento de explicar las contradicciones de Empédocles desde el punto de vista genético. Tampoco es fácil de aceptar la descripción que Jaeger ha hecho recientemente de él como "un nuevo tipo de sintetizador de personalidad filosófica", ya que lo que echamos de menos en él es precisamente un intento cualquiera de sintetizar sus opiniones religiosas y sus opiniones científicas. Si yo no me equivoco, Empédocles representa, no un nuevo, sino un antiquísimo tipo de personalidad, el del chamán, que combina las funciones todavía indiferenciadas de mago y naturalista, poeta y filósofo, predicador, curandero y consejero público. Después de él estas funciones se separan; los filósofos, de aquí en adelante no serán ni *poetas* ni magos; de hecho, tal tipo de hombre era ya un anacronismo en el s. v. Pero hombres como Epiménides y Pitágoras pueden bien haber ejercido todas las funciones que he mencionado. No era cuestión de sintetizar estos vastos sectores del conocimiento práctico y teórico; en su calidad de Varones de Dios, los practicaban confiadamente todos; la síntesis era personal, no lógica» (pp. 143-144). El subrayado es nuestro para contradecirlo, porque poeta fue Platón.

94. «Necios —pues no tienen preocupaciones de largo alcance— los que piensan que puede llegar a ser lo que no fue previamente o que algo puede nacer o ser destruido totalmente. Pues es inconcebible la llegada al ser a partir de lo que en modo alguno es, e imposible e inaudito que lo ente sea destruido, ya que siempre habrá algo en donde se puede uno seguir apoyando.» Fr. 11, Plutarco, *adv. Colot.* 12, 1.113 c y Fr. 12 (Aristóteles), 414 de Kirk & Raven.

95. El ropaje religioso es una muestra clara de cómo la religión siguió teniendo importancia. Hubo desde siempre cuatro substancias diferentes, Fuego, Aire, Tierra y Agua. Todo lo visible se compone de diversas proporciones de estos elementos de materia irreductible.

96. Aquí se aparta decididamente de Parménides. La φύσις es el conjunto de cosas, combinación de las cuatro substancias que se epifaniza a los sentidos. Véase el Fr. 3, V, 9, *Sexto*, adv. math., VII, 125, en que dice Empédocles: «Ea considera con toda tu fuerza cómo cada cosa se hace manifiesta y a no depositar mayor confianza en la vista que en el oído, a no poner el oído rumoroso por encima de las percepciones de la lengua, ni a distraer la confianza de ninguno de los demás órganos por los que es posible el conocimiento, sino piensa por dónde cada cosa se manifiesta (νόει δ'ἦ δῆλον ἕκαστον). Deseamos resaltar

cuatro raíces y el Amor y la Discordia.[97] La cosmogonía. Los estadios de la evolución. Dominio de la Discordia. Retorno al dominio del Amor. Inocencia original; pecado original y la caída del hombre. Encarnación y transmigración. Elusión del círculo del nacimiento. Bases físico-materiales de la conciencia.

---

cómo este fragmento es una crítica e inversión —conservando un lenguaje parecidísimo— al fragmento 7 de Parménides.

97. Dos fragmentos que resumen muy bien la filosofía de Empédocles, Fr. 17, V, 6, *Simplicio*, Fis., 158, 6: «Y estas cosas jamás cesan de cambiar continuamente, confluyen unas veces todas en una sola por acción del Amor y otras se separan entre sí por el rencor de la Disputa», y Fr. 21, V, 9, *Simplicio*, Fis., 159, 21: «De estos elementos nacieron todos cuantos seres existieron, existen y existirán, los árboles, los varones y las mujeres, las bestias, las aves, los peces que se nutren de agua y también los dioses de larga vida, muy superiores en sus prerrogativas. Pues sólo estas cosas existen, las cuales, entremezclándose, adoptan pluralidad de formas: tantos cambios produce la mezcla». Estamos ante un nuevo ambiente material-experimentalista, procedente, evidentemente, de la medicina (médico era Empédocles). El hombre es un compuesto material de humores: así el cosmos es un multivariado compuesto de cuatro elementos materiales. El materialismo y el experimentalismo van a orientar la filosofía por nuevos derroteros. El sistema materialista va a ser aún explicado por Empédocles a través de dos fuerzas exteriores: Amor y Odio. Pero (y Sócrates en *Fedón* es muy consciente de ello), al igual que Anaxágoras en el Νοῦς, tiene en estos autores más peso el materialismo-experimentalismo que las potencias divinas exteriores. Demócrito será ya un acabado materialista. Empédocles y Anaxágoras desarrollan la biología, la botánica, etc. ¿Hasta qué punto y altura llegó el experimentalismo? A propósito del Fr. 100 (Aristóteles, *De respiratione*, 7, 473 b, 9) se ha desatado una polémica entre Burnet, Cornford y Vlastos en torno a si Empédocles —con su experimento de la clepsidra— experimentó en el sentido moderno de la palabra. (Véase Kirk & Raven, *op. cit.*, pp. 475-478.) Es nuestra opinión que Empédocles no conoció el experimento en el sentido moderno de la palabra, pero es evidente que la medicina avanzaba por el terreno empírico de la observación. El ataque a la religión se inició en el terreno de la medicina experimental-observacional.

7.2. Anaxágoras de Clazomene. El jonio en Atenas. Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησι διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον (Aristóteles, de part. an. Δ 10, 687 a 7 D-K 59 a 102).[98] La mente (Νοῦς). En cada cosa hay porción de todo. «Semillas y porciones.»

98. He aquí una máxima digna de frontispiciar la nueva orientación de la filosofía y la ciencia. Farrington (*op. cit.*, páginas 55-56) resume muy bien el pensar de Anaxágoras: «Según él —Anaxágoras—, el principio fundamental que llamó simientes es infinito en número y variedad, y cada una de ellas contiene algo de todas las cualidades de las que nuestros sentidos nos informan. Estas consideraciones de Anaxágoras, deducidas de observaciones fisiológicas, revelan una conciencia creciente de la complejidad del problema de la constitución de la materia. También tomó parte en la discusión de la validez de la evidencia sensible. Es innegable que consideraba a la evidencia sensible como indispensable para la investigación de la naturaleza, pero como Empédocles, se limitó a sostener que existían procesos físicos demasiado sutiles para ser percibidos directamente por nuestros sentidos. Concibió una demostración experimental de este hecho: tomó dos vasijas; una que contenía un líquido blanco y otra que contenía un líquido negro. Hizo gotear el contenido de la una dentro de la otra. Físicamente, a cada gota debía corresponder un cambio de color; sin embargo, el ojo es incapaz de notar ese cambio hasta que han caído muchas gotas».

Caído o superado el modelo, para el Cosmos, de verdad religioso-antropomórfica, superando como modelo de explicación del Cosmos y la vida, el geométrico de Parménides, el nuevo concepto y modelo de verdad —sigue siendo válido que ésta es el descubrimiento de lo oculto—, recuperando el naturalismo y observación de los primeros jonios, es ahora, el descubrir, mediante los sentidos, lo oculto de la φύσις. A este nuevo cambio contribuyen, en nuestra opinión: la medicina experimentalista; el desarrollo de las técnicas; la importancia, que con la democracia, adquiere la juridicidad. La verdad jurídica es δόξα, pero, si triunfa, es útil. Y la verdad jurídica se basa en los testigos y en la habilidad de convicción del hombre (es el tema de la sofística). Contribuyen asimismo la habilidad del hombre que con ella y la inteligencia (inteligencia práctica, recuérdese) es capaz de dominar el mundo, como Atenas, con su imperialismo talasocrático dominaba a la Hélade, y la desacralización de la palabra, que ahora es gramática y oratoria.

Esta mentalidad va a regir la ciencia, cultura y filosofía del s. v a. J.C.

Cosmogonía. «Nutrición y crecimiento.» Homeomerías. Biología. Sensación.

7.3. Arquelao de Atenas. Cosmología y zoogonía. La mente y la substancia primera. Las cuatro masas del mundo.

7.4. Atomistas. Leucipo y Demócrito.[99] La teoría atómica. Átomos y vacío. Formación de los mundos. Cómo se mueven los átomos. Formación de los compuestos perceptibles y de los cuerpos. Sensación y conocimiento. La ética de Demócrito.[100]

7.5. Diógenes de Apolonia. Todo es modificación de una substancia básica. La substancia básica está transida de inteligencia, que dirige las cosas hacia lo mejor. El aire, forma básica de la materia; el aire es divino.

7.6. La medicina. Experiencia combinada con la razón. Escuelas de Cnido y de Cos. Los tratados hipocráticos: «De la medicina antigua» y «Aires, aguas y lugares».[101]

99. Leucipo y Demócrito supusieron el punto álgido y normal de un proceso experimentalista-observacional, pero también de un proceso de corrección a la teoría parmenídea. Estas son razones internas al desarrollo filosófico de escuelas, pero también florecen en una época que propiciaba tal posibilidad. Creemos haber explicado este último extremo. Así pues, Leucipo y Demócrito están inmersos en un movimiento que desglosaremos con precisión: medicina, sofistas.

100. Dicen Kirk & Raven: «Sus fragmentos éticos expresan, de un modo gráfico y en una forma gnómica muy evolucionada, los sentimientos de moderación, sentido común y cordura, típicamente griegos. Ni aparecen ahí sanciones de tipo suprarracional para el comportamiento, ni una Justicia o una Naturaleza que no puedan explicarse por el juego mutuo de los átomos y el vacío. Es probable que tenga razón Vlastos cuando denomina a la ética de Demócrito la primera ética rigurosamente naturalista dentro del pensamiento griego» (*op. cit.*, p. 591).

101. Ha escrito Farrington: «De este modo se logró una concepción más estrictamente científica; podríamos decir que los médicos hipocráticos hicieron todo cuanto estuvo a su alcance para lograr enteramente la concepción de una ciencia positiva. Lo que diferencia su ciencia de la nuestra fue menos la

8. *La tragedia ática* [102, 103]

8.1. Esquilo. El trágico exaltador del paso de las formas prepolíticas a la polis. Un trágico pa-

incapacidad de comprender la importancia de la experimentación que la carencia de instrumentos de precisión y de toda técnica de análisis químico. Fueron tan científicos como las condiciones materiales de su tiempo lo permitían» (*op. cit.*, p. 66). En *De la medicina antigua* se dicen cosas como las siguientes (las citas nos ahorrarán muchas explicaciones): «Lo que escapa a la visión de los ojos es percibido por el ojo de la mente [...] el médico, no pudiendo ver la enfermedad con sus ojos, trata de descubrirla por el razonamiento». Con «el ojo de la mente» se alude a la inferencia de los hechos invisibles por los síntomas visibles. Si comparamos esto con algunos fragmentos de Demócrito, veremos las semejanzas. Los médicos jonios criticaron a la medicina filosófico-occidental. Se reproduce la polémica experimentalismo-puro razonamiento. «Quienes intentan discutir el arte de curar sobre la base de un postulado —calor, frío, humedad, sequedad, o lo que quiera que se les antoje— reduciendo las causas de la enfermedad y de la muerte en el hombre a uno o dos postulados, no sólo están equivocados, sino que merecen ser especialmente vituperados por equivocarse en lo que es un arte o una técnica.»

102. Incluimos aquí la tragedia antes que la sofística, porque el primero de los trágicos, Esquilo (525-456 a. J.C.) es anterior a Protágoras (480-410). Un buen programa debería incluir también temas atinentes al arte griego. Nosotros lo tenemos en cuenta, hacemos muchas referencias al arte —arquitectura, escultura, pintura— en nuestros cursos, y haremos referencia aquí. Recomendamos la obra de J.J. Pollit, *Arte y experiencia en la Grecia clásica*, Bilbao, Xarait, 1984.

103. La tragedia es un fenómeno singular. Singular y multivalente, pero es de tal potencia e importancia que debe ser contemplado, y ampliamente, en un programa de filosofía griega. Resumiremos al máximo nuestro pensamiento:

1. Es la encarnación de lo divino en el tiempo, mediante la representación.

2. Es profundamente griega, en cuanto es una llamada a la mesura humana, como lo eran los famosos preceptos délficos.

3. Como consecuencia, y viéndose influida por los problemas de la época, es una crítica al poder como tiranía.

4. Los conceptos fundamentales de la tragedia son: ἁμαρτία (error), como consecuencia de la cual el hombre comete ὕβρις (pecado de soberbia, comisión, por parte del hombre, de acciones que están por encima de sus posibilidades); como conse-

triota. La trilogía. «La Orestía.» [104] «Los persas.»

---

cuencia de la ὕβρις, la νέμεσις divina castiga al hombre. Este esquema de las relaciones dios-hombre se fue llenando de diversas maneras, según los trágicos y las épocas. La pregunta esencial sería: ¿a qué se debe la presencia tan fuerte de lo divino en esta época —s. v— cuando se iba imponiendo el experimentalismo y cuando la sofística estaba criticando a los dioses?

El mundo griego, su cultura, no es reducible a sus filósofos racionalistas. *Nunca se perdió el sentido de lo divino en Grecia.*

Es evidente que ese sentido de lo divino devino pedagogía explicativa de ciertos eventos: políticos, culturales, filosóficos, etcétera.

Según el esquema siguiente, pondremos algunos ejemplos de algunas tragedias:

1. ὕβρις ⟷ ἁμαρτία
   ↘ ↓ ↙
2. ἄτη
   ↓
3. νέμεσις

El hombre infatuado (ὕβρις) yerra (ἁμαρτία) y dios le envía ἄτη (obnubilamiento) que le hace cometer desastres que lo llevan a su perdición (νέμεσις, el castigo divino).

Esquilo *(Los Persas)*. ὕβρις: el engreimiento del poder de Jerjes; ἁμαρτία: sobrevalorar sus fuerzas y atacar Grecia; ἄτη: destruir los templos sagrados de la Hélade; νέμεσις: su derrota (el esquema divino funge político-patrióticamente).

Sófocles *(Edipo, rey)*. ὕβρις: el engreimiento de Edipo por su poder-saber práctico (vencer a la Esfinge); ἁμαρτία y ἄτη: no preocuparse desde siempre de los oráculos divinos; νέμεσις: el descubrir su Ser, que fue trágico, como trágico es el ser del hombre.

Sófocles *(Antígona)*. ὕβρις de Creonte: intento de hacer prevalecer por sobre todas las cosas, incluso por sobre los ἄγραφοι νόμοι divinos, de la familia —enterrar al hermano muerto— la ley de la polis; ἁμαρτία/ἄτη: muerte de Antígona y del propio hijo de Creonte, Hemón.

Eurípides *(Bacantes)*. ὕβρις: el racionalismo exagerado de Penteo; ἁμαρτία: atacar a Dionisos; ἄτη: los engaños del dios Dionisos a Penteo; νέμεσις: el descuartizamiento de Penteo.

No olvidemos una cosa: la filosofía pertenecía a círculos restringidos; el pueblo, *los más*, era religioso. Los trágicos, pues, usan un esquema religioso, para transmitir algunas doctrinas, ideas o ideología al pueblo. No olvidemos que la tragedia se representaba ante miles de espectadores. El teatro de Epidauro daba cabida a 14.000 espectadores.

104. En el programa citaremos o nos referiremos a las tra-

8.2. Sófocles. El trágico de la ἀλήθεια en *Edipo, rey*. El enfrentamiento entre leyes de la naturaleza (divino-familiares) y leyes de la polis: Antígona. φύσις y νόμος.

8.3. Eurípides. Multifacético reflejo de su tiempo. El racionalista-sofista; el irracionalista o desencantado. Hipólito y Bacantes. Las teorías de Nietzsche sobre la tragedia.

8.4. La comedia. Aristófanes.

9. *La sofística* [105]

---

gedias más importantes o modélicas. Pero en nuestras clases tenemos en cuenta todas las tragedias. Las que citamos son las que habitualmente proponemos para su análisis.

105. Las ediciones de los fragmentos conservados de la sofística que seguimos son:

Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublín-Zurich, Weidmann, 1966.

M. Untersteiner, *Sofisti; testimonianze e Frammenti*, Florencia, La Nuova Italia, 1967.

Véanse también las siguientes obras:

A. Alegre Gorri, *La Sofística y Sócrates*, Barcelona, Montesinos, 1986 (en esta obra ofrecemos una visión completa de los problemas que abordó la sofística).

J.P. Dumont, *Les sophistes; fragments et témoignages*, París, PUF, 1969.

E. Dupréel, *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948.

A. Piqué Angordans, *Sofistas; testimonios y fragmentos*, Barcelona, Bruguera, 1984.

Tenemos que decir que, en vez de ofrecer un programa de la sofística por autores, lo hemos hecho por temas, indicando qué autores los trataron, con indicación de fragmentos según Diels-Kranz. Hemos de reconocer que este índice de temas de la sofística lo hemos tomado íntegramente del libro de J.P. Dumont, por lo cual no pondremos paréntesis en todos y cada uno de los títulos. Lo hemos hecho, no por comodidad, obviamente, sino porque el esquema de Dumont es muy bueno. Si recordamos que hemos escrito una obra sobre la sofística, antecitada, no se nos podrá achacar comodidad en la confección de esta parte del programa. Hemos de decir, además, que en nuestra obra hay ciertas sugestiones de investigación de ciertos temas y, sobre todo, autores; por ejemplo, un intento de poner en claro quién era Caliclés.

9.1. Realismo empírico y sensualismo. El pensamiento se reduce a la sensación.[106]
Protágoras, B, 13: génesis de los fenómenos, A, 14-16: el fenomenismo es un materialismo, A, 21.
Gorgias, B, 11 a (34): profesión de fe empirista, B, 4, 5, 10 (16 a 18): fisiología de la sensación; B, 10 (8): concepción materialista del discurso.
Antifonte, B, 2: realismo y empirismo.
Critias, A, 23: materialismo; B, 39, 40: el pensamiento reducido a sensación.

9.2. Rechazo de la existencia de seres (entidades) inteligibles.
Protágoras, A, 16: lo no sensible es irreal.
Licofrón, 2: rechazo del verbo ser.
Hipias: empirismo moral.
Antifonte, B, 1: rechazo del Uno; B, 53 a: contra el ascetismo pitagórico y contra la la idea del más allá.

9.3. Consecuencias epistemológicas, lógicas y religiosas: «Si toute realité se borne au phénomène, tout point de vue est également vrai, donc les jugements contradictoires peuvent coexister» (J. P. Dumont, *op. cit.*, p. 11).
Protágoras, A, 1, 53: la contradicción es, a la vez, imposible y posible; A, 3: los dioses son objeto de incertidumbre; A, 10, B, 1: relativismo de los diversos puntos de vista; A, 14: fenomenalismo; A, 19 c: el fenomenalismo es la medida de todas las cosas; A, 17: relativismo; A, 20; B, 6 b: escepticismo, oposición de argumentos.

9.4. Nihilismo y abolición del principio de no contradicción.

106. Se trata de una idea que ya hemos visto en otros autores presocráticos.

Protágoras, A, 19 b; B, 5; B, 6 b: abolición del principio de no contradicción.
Licofrón, 2: rechazo del verbo Ser como cópula; B, 44: la justicia es contradictoria.
Protágoras, B, 2: el Ser no es uno.
Jeníades: todo es falso, sólo existe el no-ser.
Gorgias, B, 1, B, 3: tratado del no-ser; B, 28: el ser permanece oculto.

9.5. Matemáticas empíricas.
Protágoras, B, 7: las entidades de los geómetras no existen.
Hippias, B, 12, B, 21: construcción empírica de la quadrátrix.
Antifonte, B, 13: la cuadratura por exhaustión; un razonamiento no geométrico.

9.6. La teoría del καιρός (oportunidad, momento oportuno).[107]

9.7. Ateísmo y religión natural. Los dioses son una ficción.
Protágoras, A, 2: proceso de ateísmo; A, 3, A, 23, B, 4: ateísmo; Pródico, B, 5: origen natural de los cultos; Trasímaco, B, 8: indiferencia de los dioses; Antifonte, B, 12; contra la providencia; B, 14, B, 23: contra la finalidad; Critias, B, 25: la ficción política de la existencia de Dios: la religión, droga del pueblo.

9.8. Filosofía de la naturaleza.

9.9. Situación del hombre: «El puesto del hombre en el Cosmos».

9.9.1. El hombre, medida y criterio.

107. «Autre conséquence du relativisme est l'idée que l'habileté consiste à savoir saisir le moment opportun. En effet, de même qu'il faut savoir choisir le remède opportun, c'est l'opportunité de la parole ou de l'acte qui mesure leur valeur, de même que telle qualité sensible convient à tel sens sans s'accorder à un autre. Le thème du καιρός se trouve développé chez presque tous les sophistes. Par exemple: Protàgoras, A1; Gorgias, 2 (19)» (J.P. Dumont, *op. cit.*, p. 12).

Protágoras, A, 13, A, 14, A, 22, B, 1: el hombre, medida de todas las cosas.
Antifonte, B, 44: igualdad de todos los hombres.

9.9.2. La opinión y el error, condiciones naturales del hombre.
Gorgias, B, 10, B, 11 a (22): ciencias y opinión.
Critias, B, 15: la ceguera ordinaria.

9.9.3. La condición trágica del hombre.
Gorgias, B, 10 (3 y 9): Helena y la fatalidad.
Pródico, B, 9: pesimismo.
Trasímaco, B, 8: la separación de los dioses.
Critias, B, 12: pesimismo; B, 15 a: la suerte trágica de Ixión; B, 23: miseria de la vida.

9.9.4. El camino de la salvación; Παιδεία de los sofistas.
Protágoras, A, 5: retrato del hombre educador; A, 21 a: función salvadora de la sofística; Prometeo salvador.
Gorgias, B, 11 a (30): Palamedes.

9.10. Ciencia y sabiduría de la sofística.

9.10.1. Estética: la magia literaria.
Protágoras, A, 26: práctica del encantamiento.
Gorgias, A, 29: la prosa poética; B, 10 (8): la fuerza y la magia del discurso.
Dissoi Logoi, 3 (3-10): poder del discurso.
Trasímaco, B, 6: encantamiento.
Antifonte, A, 6: la terapéutica del lenguaje.
Critias, B, 25: potencia del mito; B, 52: poder de la palabra sobre el pueblo.

9.10.2. Elocuencia. Los discursos forenses.

Protágoras, A, 26 y Gorgias, A, 4: técnica del discurso; Gorgias, A, 22, A, 26, 27, B, 12: superioridad de la retórica.

9.10.3. Dialéctica y erística.
Protágoras, A, 21, B, 6: la erística.
Gorgias, A, 20: el arte de la respuesta.

9.11. Los contenidos de la educación.

9.11.1. Educación, παιδεία.
Antifonte, B, 60 y Protágoras, B, 3: prioridad de la educación; Anónimo Yámblico, A, 1 y 2: hay que comenzar joven a aprender.
Pródico, B, 2: la elección de Heracles.
Dissoi Logoi, 6 (7): posibilidad de enseñar.

9.11.2. La política.
Protágoras, A, 5 b: el educador político; Gorgias, B, 5 a: formar ciudadanos; Critias, B, 25, B, 52: el político como engañador de hombres; Anónimo de Yámblico, A, 3: la virtud social.

9.12. El derecho y la ley (φύσις y νόμος).[108]
Licofrón, 3: la ley no es otra cosa que un contrato artificial.
Antifonte, B, 44: la ley no es otra cosa que un contrato artificial.
Gorgias, B, 6: la ley debe ser corregida por la equidad.
Trasímaco, B, 6 a: el derecho natural es el derecho del más fuerte.
Anónimo de Yámblico, 3: la ley y el derecho, fundamentos de la sociedad; 6: la fuerza debe ceder ante el derecho.

108. La obra decisiva para este tema es la de F. Heinimann, *Nómos und Physis*, 4 Nachdruck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980.

9.12.1. Ideales y virtud.[109]
Protágoras, B, 9: firmeza de ánimo.
Gorgias, B, 8: valor y prudencia.
Anónimo de Yámblico, 4: contra el egoísmo la virtud social.

9.13. Trabajo y amistad.
Pródico, A, 18, B, 12 (28): necesidad del trabajo.
Hipias, A, 12: la habilidad manual.
Gorgias, B, 21: la amistad es superior a la justicia.
Critias, B, 20, 27: deber ser de la amistad.

9.14. Hacia un saber total.

9.14.1. Técnica y habilidad.
Protágoras, A, 1: el sofista como inventor (Prometeo).
Gorgias, B, 11 a (30): Palamedes inventor.

9.14.2. El saber total.
Gorgias, A, 1 a: tener respuesta para todo; A, 26: hablar de todo.
Dissoi Logoi, 8 (3): un saber total.[110]

109. Dice Dumont (*op. cit.*, p. 17): «Les sophistes ne doivent pas être confondus avec le terroriste Calliclès du Gorgias de Platon. Ils ont été bien davantage éducateurs et moralistes. Mais, de leur empirisme et de leur refus de l'existence d'être intelligible, découlent un privilège accordé à l'equité et à la prudence, vertus de l'opportunité et un empirisme de valeurs morales».

110. Al hablar de la sofística hay que distinguir cuidadosamente entre la primera generación, o sofistas de la cultura, y la joven generación o sofistas de la erística. La primera suele coincidir con el auge de la democracia —época de Pericles— y el imperialismo ateniense; la segunda con la decadencia de Atenas. Los cambios políticos y de mentalidad que se van operando en Atenas marcan el paso de la primera a la segunda sofística. La primera (véase Protágoras) mantiene un equilibrio entre φύσις y νόμος, sostiene teorías progresistas de la civilización y la historia, de la sociedad, usan discursos de aparato, pero al servicio de buenas, nobles y humanísticas causas, mientras que en la segunda (Caliclés, Trasímaco, etc.) se observa una radica-

10. *Pericles.*[111]

10.1. Los historiadores: Herodoto, Tucídides, Jenofonte.

---

lización y aparece el inmoralismo. El lenguaje se barroquiza y entimematiza —en expresión de Aristóteles—; sólo se busca por sí mismo. Pero ambas generaciones responden a algunas causas comunes: crítica al pensamiento geometrizante del Ser de Parménides (discurso del no-ser de Gorgias), críticas a la religión (todo ello siguiendo un ramificado experimentalismo que se imponía en la época), atención al hombre social o concreto: la verdad no estaba clavada en la carne de horizontes exteriores, sino que efundía del interior del hombre —«el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son»— siendo el hombre (el ateniense, sobre todo) importante por su habilidad, decisión e inteligencia práctica. La política, algunos filósofos y los médicos serían las causas que iniciaron la transformación de la mentalidad. Todo esto lo hemos explicado pormenorizadamente en nuestro libro *La sofística y Sócrates*. Nosotros proponemos —y siempre lo hacemos en las clases que impartimos— el análisis conjunto y comparativo de tres estupendos textos para captar la esencia de la nueva mentalidad: el *Discurso fúnebre* de Pericles, el *Mito de Prometeo* de Protágoras, transmitido en el *Protágoras* de Platón y un texto médico-cultural del tratado hipocrático *De la medicina antigua*. Los dos primeros son conocidísimos para todos; el último lo es menos, de manera que lo citaremos *in extenso*: «El hecho es que la imperiosa necesidad llevó al hombre a buscar y encontrar la medicina, pues a los enfermos no les ha hecho bien, ni les hace, el mismo régimen que a los sanos. Remontándome aún más, sostengo que de no haberse descubierto la manera actual de vivir y de nutrirse, la humanidad se hubiera saciado igualmente con los mismos alimentos y bebidas que sacian a los bueyes, caballos y demás animales, es decir, con los productos naturales de la tierra —frutos, hojas y pastos—, ya que de ellos se nutre, crece y vive el ganado sin necesidad de otra dieta. Creo sinceramente que al principio el hombre utilizó estos alimentos. Nuestro medio de vivir fue descubierto y perfeccionado durante un largo período de tiempo. Muchos y muy terribles serían los sufrimientos de quienes, en su vida áspera y brutal, participaban de esa comida cruda, no preparada y dotada de enérgicas propiedades: los mismos que padecería el hombre de hoy, con violentos dolores y enfermedades seguidas de su muerte. Es probable que antes sufrieran menos, pues estaban acostumbrados a ingerirla, pero con seguridad, sufrirían aún entonces. La

11. *Sócrates.* Un enigmático personaje ágrafo. El problema de su vida. Sus amistades y relaciones. ¿Demócrata u oligarca? ¿Transvaluador de los valores de su época? Su proceso y su muerte. Un filósofo agorizante. Su profesión de fe de filósofo. ¿Qué es ser filósofo? Sus relaciones con la religión. El tema de δαίμων. Sus doctrinas: la mayéutica. La universalidad de los valores. Las definiciones (filósofo del lenguaje o de cómo la filosofía del lenguaje puede llevar a la muerte). Nadie obra mal a sabiendas. Problemas de historiografía: el Sócrates de Aristófanes, el de Jenofonte y el de Platón.[112] La acusación de Polícrates.

---

mayoría, naturalmente, sucumbió a causa de su débil constitución, en tanto que los más fuertes resistieron más. Del mismo modo que hoy algunos se alimentan con comidas fuertes, mientras que otros sólo podrían hacerlo tras grandes padecimientos. Por esta razón —me parece— los hombres de la Antigüedad trataron de encontrar alimentos adecuados a su constitución, y descubrieron los que ahora utilizamos. Así, trillando, moliendo, tamizando, amasando y horneando el trigo, fabricaron el pan y con cebada hicieron tortas. Experimentando con alimentos, los hirvieron u hornearon, los mezclaron y combinaron; agregaron comidas fuertes a otras más débiles, hasta adaptarlas a la fortaleza y constitución del hombre. Pues suponían que los alimentos demasiado fuertes para ser asimilados por el organismo humano producían dolores, enfermedad y la muerte, en tanto que los asimilables resultarían nutritivos y le harían crecer y mantenerse sano. ¿Qué nombre más apropiado que medicina se puede aplicar a estas búsquedas y descubrimientos, considerando que su propósito era que la salud, el bienestar y la nutrición del hombre reemplazaran a ese modo de vivir que era fuente de dolor y muerte?». Espléndido texto; el discurso-mito de Prometeo de Protágoras narra lo mismo desde el punto de vista de la ley y la cultura. Por eso, muchos sofistas se llamaban educadores y sanadores de hombres.

111. Su *Discurso Fúnebre,* que conocemos por Tucídides, lo acredita como un sofista, es decir, filósofo, político, hábil orador e ideólogo. Es un bellísimo discurso programático que refleja una época, una polis, un modo de pensar, sentir, razonar y actuar. No debe estar ausente de ningún programa de historia de la filosofía griega.

112. Los puntos indicados en el apartado once del programa muestran toda la compleja problemática de Sócrates y del socra-

11.1. El círculo socrático. Jenofonte.
11.2. Los socráticos menores. Escuela de Megara; Escuela de Elis; Escuela de Eretria; cínicos; cirenaicos.

12. *Platón y la Academia* [113]
12.1. Los primeros pasos y las primeras intenciones de Platón (Carta VII).
12.2. Problema de la cronología y periodización de los *Diálogos* (diálogos socráticos: 393 a 388 a. J.C.; diálogos de transición: 388 a 385 a. J.C.; diálogos de madurez: 385 a 370 a. J.C.; diálogos de vejez: 369 a 347 a. de J.C.
12.3. Los viajes de Platón a Sicilia. Su finalidad. Sus intenciones.
12.4. Relaciones de Platón con Sócrates, los pitagóricos, la política y cultura griega de su época y anteriores.
12.5. La fundación de la Academia. Actividad y finalidades de la Academia. Sus finalidades eran filosófico-políticas.
12.6. La superación del empirismo político.
12.7. ¿Qué es la justicia?
12.8. La superación del empirismo cognoscitivo. La teoría de las ideas.
12.9. Una constante búsqueda de las ideas.
12.10. *La República*, la carta fundacional de la Academia.

---

tismo. No la explicitaremos, ya que hemos tratado este tema en muchos lugares; así en nuestra obra *La Sofística y Sócrates*, Barcelona, Montesinos, 1986 (véase también A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid, Alianza Universidad, 1984²).

113. La bibliografía sobre Platón es ingente. Nosotros escribimos la tesis doctoral sobre este autor. En ella se puede ver lo más granado de la bibliografía sobre el Académico; destacaremos aquí las obras de Heidegger, E. Lledó y Wilamowitz. (Remitimos también a nuestras obras sobre el tema, no por vanidad, sino porque ellas expresan nuestro pensamiento sobre el Académico, y porque en ellas ofrecemos amplísima bibliografía.)

12.11. Las hermosas metáforas y los bellos mitos.[114] Mito del amor; mitos del alma —el carro alado—; mito de la caverna; metáfora del conocimiento; mito de las cigarras; mito de la Atlántida; Amor, Alma, filosofía: el *Fedro*. Las cuatro transposiciones de Platón. Una bella dramatización. Desde el *Fedro* al *Sofista*.

12.12. Los géneros superiores y la dialéctica.

12.13. *Algunos temas especialmente queridos por nosotros sobre los que estamos investigando.*[115]

12.13.1. Las dualidades del viejo Platón.

12.13.2. ¿Cuál hubiera sido el derrotero de la Hélade de haberse impuesto las teorías filosófico-políticas del Académico, es decir, de haberse impuesto el ideario de la Academia?

12.13.3. Los débitos de Platón a la tragedia.[116]

114. Mucho se ha escrito sobre los mitos de Platón. Nosotros, en nuestras obras, hemos recogido las diversas interpretaciones y opiniones. Pero deseamos resaltar algo que se suele olvidar: Platón reinterpreta mitos usando mitemas viejos; otras veces crea mitos. La mayoría de mitos griegos lo eran fundacionales; como Platón intenta transformar la vida política de los griegos, como crea una nueva polis, la dota de los consabidos mitos fundacionales; muchos de sus mitos eran filosófico-políticos, porque filosófico-política era su polis. Platón engarza así con lo más genuino creativo de la cultura griega.

115. Mucho se ha escrito e investigado sobre Platón; pero, afortunadamente, no todo. Por ejemplo, ¿quién sabe cuál era el estatuto del régimen interior de la Academia?

116. Platón criticó con dureza a los trágicos. Debería, sin embargo, hacerse un trabajo serio en torno a cómo Platón se inspiró en los trágicos: «Solamente el volumen de las obras que sobrevivieron sería suficiente para conferir a Platón —a la luz de los modernos estudios de la antigüedad— una importancia única. A aquél debemos agregar la perfección extraordinaria de ellas. Dotado de condiciones *dramáticas* que completaban su *capacidad retórica*, Platón expresó sus pensamientos en forma de diálogo, en los que, agrupados alrededor de la figura central de Sócrates, *puso en escena* a sofistas, generales, hombres de

12.13.4. Alcance real del mito de la Atlántida (este tema lo tratamos más pormenorizadamente en «Proyectos de investigación»).

12.13.5. Análisis del corpus platónico a la luz del mito de la caverna.[117]

12.13.6. El *Timeo* y *Leyes*.

12.13.7. La Academia platónica tras la muerte de Platón.

12.13.1. La Academia antigua. Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Crates, Eudoxo de Cnido, Heráclides del Ponto.

13. *Demóstenes e Isócrates*. La polémica Platón e Isócrates. Tercia Aristóteles.

14. *Aristóteles*

14.1. El personaje y la formación de su pensamiento.

14.2. Antes del ingreso en la Academia.

14.3. El período transcurrido en la Academia de Platón.

14.4. Las obras de juventud (diálogos) de Aristóteles.

---

estado, artistas, etc., y los hizo hablar. Si bien es cierto que las disquisiciones son a veces tediosas y arbitrarias al par que profundas, están, en cambio, adornadas con una *dorada elocuencia*, a la que contribuyen por igual el *ingenio*, la *ironía*, la *imaginación* y la *pasión*. Además, esos textos se conservan con prístina pureza, debido, sin duda, al hecho de que la Academia gozó, como institución, de una vida ininterrumpida de novecientos años: fenómeno único en la historia de la literatura antigua» (Benjamín Farrington, *Ciencia griega*, Barcelona, Icaria, 1979, p. 83). Esta cita, cuyos subrayados, por razones obvias, son nuestros, es adecuadísima para plantear un problema o una cuestión: ¿era Platón un sofista y un trágico, convertido en filósofo por la conjunción de tres influencias, Sócrates, Heráclito y los pitagóricos? Parece que la respuesta debe ser afirmativa. Platón es un filósofo retórico y un trágico filósofo. Sus textos lo patentizan, y por Diógenes Laercio sabemos que el Académico escribió tragedias, que habría quemado al conocer a Sócrates. Pero, además de lo ya expuesto, Platón era mucho más.

117. Este tema ya lo hemos tratado en nuestra tesis doctoral con amplitud.

14.5. La ruptura con la Academia. Razones de tal ruptura.
14.6. Los viajes de Aristóteles. Asos, Mitilene.
14.7. Vuelta a Atenas. Fundación del Liceo y las obras de la Escuela.[118]
14.8. La filosofía primera.
14.9. ¿Qué es la *Metafísica*?
14.10. El ser y sus significados (ser en cuanto ser).
14.11. Las cuatro causas.
14.12. El tema de la substancia.
14.13. La forma aristotélica.
14.14. Acto y potencia; materia y forma.
14.15. Substancia suprasensible.
14.16. Motor inmóvil.
14.17. Dios y el mundo.
14.18. Filosofía segunda.
14.19. Física aristotélica: cambio y movimiento.
14.20. Espacio y vacío.
14.21. Tiempo.
14.22. El infinito.
14.23. División entre mundo sublunar y mundo celeste.
14.24. Psicología: el concepto aristotélico de alma; las partes del alma.
14.25. Filosofía moral: relaciones entre ética y política; la felicidad como bien supremo del hombre; las virtudes.[119]

118. Sobre todos estos temas, véase la obra de W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1923 (hay traducción castellana en México, FCE, 1957). También las de E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padua, 1962; J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, Eudeba, 1972 y Sir D. Ross, *Aristóteles*, Ed. Suramericana, 1957; Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, 1936. Véase la clara exposición de Aristóteles debida a la pluma de M.A. Granada, «Aristóteles» en *Historia del Pensamiento*, Barcelona, Ed. Orbis, 1983, vol. 1, páginas 149-171.

119. Recomendamos intensamente la introducción de Emilio Lledó a las *Éticas* de Aristóteles, introducción ampliamente mencionada a lo largo de nuestro trabajo.

14.26. Filosofía del Estado. Concepto de Estado. El ciudadano. Las formas de Estado. El estado ideal.
14.27. Filosofía del Arte. Análisis de la *Poética*. Mímesis, belleza, catarsis.
14.28. Fundación de la Lógica. Categorías, términos, definición, proposiciones, el silogismo; el silogismo científico o demostración; conocimiento inmediato; principios de la demostración; silogismos dialécticos y sofísticos.
14.29. Biología.
14.30. Economía.[120]
14.31. El Liceo tras la muerte de Aristóteles.
14.32. La escuela peripatética. Teofrasto, Eudemo, Menón, Estratón, Aristoxeno, Andrónico de Rodas, Dicearco, Alejandro de Afrodisia, Galeno.

15. *Cultura, ciencia y filosofía helenística* [121]

120. Nosotros somos especialmente sensibles a este tema porque hemos traducido, introducido y puesto notas a Pseudo-Aristóteles, *Los económicos*, Ed. Orbis, vol. 50, Biblioteca de Política, Economía y Sociología, 1985.

En realidad, el programa referido a Aristóteles se podría construir siguiendo la clasificación del corpus: tratados lógicos (Organon); *tratados físico-cosmológicos, tratados psicológicos, tratados sobre biología; tratados ético-políticos, tratados económicos; tratados poéticos; tratados metafísicos.*

121. Alejandro, con sus conquistas y la fundación de los reinos diádocos, marca una época en la que se asiste a una fusión entre la cultura griega y la cultura oriental. La cultura, llamada helenística, es de carácter cosmopolita y unitario. Aparece la koinê (lengua común) que es la fusión del griego ático con neologismos y palabras de carácter oriental. Se cuartea el saber total, antes unificado por la polis; ahora se favorecen las instituciones docentes y el saber especializado; además de Atenas cobran importancia Alejandría, Pérgamo, etc. En pocas líneas, una pluma brillante ha resumido la situación: «En general, y en una atmósfera muy afín a nuestra situación contemporánea, es la época en que la mente pensante y la cultura dan nuevo relieve a la vida privada, sobre el lejano fondo de un horizonte unversal —ya no la polis, sino la cosmópolis—, donde, por re-

15.1. *Filosofía. Epicureísmo, estoicismo, escepticismo y sus precursores. Cinismo, cirenaísmo.*[122]

15.1.1. Epicuro. Función liberadora de la filosofía. Filosofía como divulgación de una ideología liberadora. Filosofía como salvación del individuo. Epicuro contra Platón. Las Cartas. El Jardín. El materialismo de Epicuro. La teoría atómica. Teoría empirista del conocimiento. Epicuro y los dioses. Ataraxía. Teoría del lenguaje. Teorías sobre la sociedad. Epicuro y sus compañeros/discípulos. La amistad.[123] Extensión del epicureísmo: Filodemo de Gadara (nace 105 a. J.C.); Diógenes de Enoanda (acmé 200 d. J.C.); Diógenes Laercio (compone las *Vidas*, circa 250 d. J.C.).

---

conocerse la igualdad básica de toda la humanidad del mundo habitado, lo humano se vuelve algo abstracto y vacío. Un esclavo —Epicteto— y un emperador —Marco Aurelio— pueden ser colegas en la misma línea filosófica, pero el filosofar se vuelve algo privado, un *hobby* de tiempo libre, expresado en forma corriente (cartas), desconectado no sólo de la polis, sino incluso de toda pretensión de configurar la sociedad, y aun del universo físico y de la esfera de la posible divinidad. Literariamente, la época pasa de la comedia social de Aristófanes a la nueva comedia de Menandro —cotillerías y pintoresquismos de la vida particular—, así como en la estatuaria desciende de sus modelos ideales a ser retrato individual, e incluso bibelot costumbrista» (J.M. Valverde, «El pensamiento helenístico», en *Historia del Pensamiento*, Barcelona, Ed. Orbis, 1983, vol. 1, p. 176).

122. Véase Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*, Barcelona, Ed. Orbis, 1985. Para los predecesores, véase C. García Gual, *Epicuro*, Alianza, Madrid, 1981. Véase también A. Long, *La filosofía helenística*, Madrid, Revista de Occidente, 1975. Un libro general para la filosofía helenística es Carlos García Gual y M.J. Imaz, *La filosofía helenística. Éticas y sistemas*, Madrid, Ed. Cincel, 1986.

123. Mucha es la bibliografía sobre Epicuro que daremos en el correspondiente apartado bibliográfico.

15.1.2. Lucrecio y el epicureísmo.

15.2. Cultura, arte, literatura, historia: Aristófanes de Bizancio. Crates de Mallos. Aristarco de Samotracia, Dionisio el Tracio, Calímaco de Cirene, Teócrito de Siracusa. Apolonio de Rodas, Menandro, etc.[124]

15.3. La ciencia helenística alejandrina.

15.3.1. Euclides y la sistematización de la geometría.

15.3.2. Aristarco, las distancias y tamaños del sol y la luna.

15.3.3. Eratóstenes, el medidor de la Tierra.

15.3.4. Arquímedes, genio universal.

15.3.5. La medicina y las pasmosas prácticas: Herófilo y Erasístrato.[125]

15.3.6. Tolomeo.

15.3.7. Hiparco de Nicea.

16. *La mente romana: el derecho.*[126] *Época helenístico-romana.*

124. Para el tema del arte, véase J.J. Pollit, *Arte y experiencia en la Grecia clásica,* Bilbao, Xarait Ediciones, 1984.

125. Se ha dicho (Magalhães-Vilhena, V. de, *Desarrollo científico y técnico y obstáculos sociales al final de la Antigüedad,* Madrid, Ayuso, 1971) que la estructura social antibanaúsica de Grecia hizo que la ciencia fuese más teórica que práctica. Esta idea es muy discutible si nos atenemos a las «pasmosas prácticas» de los médicos en la época alejandrina. Véase nuestro trabajo «El pensamiento helenístico», en *Historia del Pensamiento,* Barcelona, Ed. Orbis, 1983, vol. I, pp. 212-223.

126. J.M. Valverde ha escrito: «En el nivel abstracto de la filosofía, Roma no necesita verse separada de Grecia: continúan, de modo derivado y ecléctico, y a veces en griego, las filosofías helenísticas —con gran predominio del estoicismo— y sólo en el caso del Imperio se echan de ver dos fenómenos nuevos: *1*) el cristianismo, que, aunque indirectamente, cambiará la historia del pensamiento; *2*) el neoplatonismo, que será la forma *sui generis* en que Platón tendrá más impacto en la posteridad. Y aún lo que pueda quedar de filosofía tiene un contexto nuevo que altera su sentido y disminuye su papel, mientras que, en cambio, Roma encuentra su gran expresión mental en una construcción teórica muy sujeta a la realidad de la vida civil: el derecho. Se ha dicho que la mente romana no

16.1. Estoicismo. Zenón de Citio, fundador (335 a 263 a. J.C.). Las tres fases del estoicismo: *estoicismo antiguo* (Cleantes de Assos, Crisipo, Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso), *estoicismo medio* (Boetio de Sidón, Posidonio de Apomea y Penacio de Rodas), *estoicismo nuevo o romano* (Quinto Sextio, Soción de Alejandría, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio).

16.2. Escepticismo. Escepticismo antiguo (Pirrón de Elis, Timón de Fliunte). Escepticismo de La Academia media (Arcesilao y Carnéades). Eclecticismo. La Academia nueva (Filón de Larisa y Antíoco de Ascalona). Eclecticismo romano (M.T. Cicerón). Enesidemo; Sexto Empírico.

16.3. Neoplatonismo. Alejandrino-romano (Ammonio Sacas. Plotino, Porfirio de Tiro), neoplatonismo sirio (Jámblico de Calcidia, Edesio, la utilización de la doctrina de Jámblico por Juliano *el Apóstata*); neoplatonismo ateniense (Temistio, Plutarco de Atenas, Siriano, Hierocles y Proclo).

16.4. Sincretismo religioso-filosófico: Filón de Alejandría.

16.5. *Gramáticos, rétores y sofistas:* Elio Arístides, Favorino, Herodes Ático, Aulo Gelio,

---

supo elevarse a más alta abstracción que la jurídica, pero no sería por incapacidad, sino por la orientación de una vida cuyo encuadre social, desde el principio, va más allá del ideal contenido, mesurado y autárquico de la ciudad-Estado, para verterse al «destino manifiesto» de un Imperio. Es toda una actitud ante la vida: desde Sócrates, la filosofía se basa en el ocio (*sjolé*, en griego, o sea, curiosamente, el término de donde procede «escuela»); en cambio, para Roma, activa, comerciante y conquistadora, el *otium* puede valer sólo como premio y descanso del *negotium*, pero no como estado prístino del hombre para la contemplación» («La mente romana: el derecho», en *Historia del Pensamiento*, Barcelona, Ed. Orbis, 1983, vol. I, p. 225).

Luciano, Pausanias (véase Filóstrato, *Vida de los sofistas*, Madrid, Gredos, 1982).

16.6. *Los historiadores y la gran literatura latina*: Catón, Polibio, Varrón, Salustio, Cornelio Nepote, Catulo, Horacio, Virgilio, Ovidio, Tito Livio, Quintiliano.

16.7. *El Corpus Hermeticum* (la edición principal del Corpus Hermeticum es la de A.D. Nock y A.J. Festugière; traducción francesa de A.J. Festugière, 4 vols.: I, 1945; II: 1945; III, 1954; IV, 1954).

17. *El cristianismo* [127]

127. El cristianismo es una forma de *pensar*, pero sobre todo de *vivir*, diferente de la griega. Aquí habría que situar el corte con la filosofía griega. El cristianismo es una religión, es decir, una doctrina de salvación. ¿Cuál es la esencia del cristianismo? La enseñanza de los Evangelios; es decir, la fe en las doctrinas y persona de Jesucristo. Dios, el Padre, ha creado el mundo *ex nihilo*; Jesús enseña el amor al Padre y el advenimiento del reino de Dios; la renuncia al mundo y a sus bienes, para lograr la vida eterna personificada. El cristianismo tomó varias ideas de la filosofía y religión griegas, a través del helenismo, pero, sobre todo, arrastró muchas ideas de la cultura judeo-hebraica. Pero el cristianismo aportó «escándalos para la razón»: como que Dios se hiciera hombre, como que los hombres resucitarían y vivirían eternamente, como que la Razón, el Logos, fuera, no ya la comprensión del cosmos, sino las verdades que Jesucristo enseñó. Tales doctrinas debían ser creídas para lograr la salvación. Todo esto es novedoso. De ahí que se plantee el problema de las relaciones razón/fe. «El cristianismo es una religión; al usar, a veces, ciertos términos para expresar su fe, los escritores sagrados cedían a una necesidad humana, pero substituían el antiguo sentido religioso de estos términos por un sentido religioso nuevo» (E. Gilson, *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1982, p. 11). Estamos convencidos de que el impulso del cristianismo y su difusión se debió a la forma de vida de los cristianos: amor, caridad, ayuda a los demás; era una forma de vivir nueva y atractiva.

Bien es cierto que Aristóteles y Epicuro habían predicado la φιλία; pero la φιλία se restringía a los amigos. Era lema en la cultura griega hacer bien a los amigos, mal a los enemigos. Este modelo griego de amistad bien pudo deberse a la específica organización política, de póleis distintas, diferentes, autónomas. En la época helenística se instauran modelos imperia-

17.1. La patrística.[128]
Los apóstoles: san Pablo, san Juan.
Los padres apostólicos.
El gnosticismo.

---

les, y también en la época romana. *Y así, el amor cristiano es universal; pero la universalidad lo es en extensión e intensión: hay que amar a todos, incluso a los enemigos. La práctica cristiana del amor y del perdón es, en nuestra opinión, la esencia, el motor más dinámico y más atractivo del cristianismo.* Véase A.J. Festugière, «Pensamiento griego y pensamiento cristiano», en *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona, Ariel, 1986, traducción de Miguel Morey.

¿Qué es la verdad (ἀλήθεια), en el cristianismo? Es la epifanía de unas doctrinas reveladas cuya aceptación implica un cambio radical de vida. Es un existencialismo del amor y del perdón. El concepto de verdad cristiano retiene algo del concepto de verdad griego, pero también cambia. Retiene que la verdad sigue significando, igual que entre los griegos, desocultamiento de algo. Varía el *algo*. No se desoculta la φύσις ante la investigación del hombre; no se desocultan las ideas —como en Platón— ante el esfuerzo dialéctico del iniciado; se desocultan realidades no racionales, cuya esencia implica y supone un cambio de vida, que será escándalo para el sentido común.

El cristianismo logró, a la perfección, algo que algunos griegos perseguían: la fusión teoría-praxis. La teoría, que eran las revelaciones de Jesús, exigía una práctica de vida. Es más, sin la práctica del amor, las teorías no valían nada. *El cristianismo supuso una hermosa dignificación de la humanidad. La llamada al amor universal es la más bella prédica revolucionario-transformadora que jamás haya existido.*

128. En la filosofía cristiana cabe distinguir dos épocas: la patrística, filosofía de los Padres de la Iglesia, que abarcaría desde el siglo I de nuestra era hasta el siglo V, y la escolástica, que es la filosofía de las escuelas cristianas. Los Padres de la Iglesia pretendieron fundamentar la vida religiosa y espiritual de la cristiandad y defenderse de las herejías. Su gran tarea consistió en traducir la filosofía griega a los términos de la nueva religión. ¿Qué relación se puede establecer entre la filosofía grecorromana y la especulación patrística?

Entre el protestantismo y el progresismo ilustrado hay «una concepción *dialéctica* de la historia: la filosofía griega representaría la tesis y el cristianismo primitivo la antítesis; en el juego dialéctico de la historia darían lugar a la síntesis de la civilización cristiana, conformadora de occidente» (A. González Álvarez, *Historia de la Filosofía*, Madrid, Epesa, 1982, p. 43).

Los apologistas: griegos (san Justino, Atenágoras, Teófilo); latinos (Tertuliano, Lactancio); patrística griega: escuela de Alejandría (Clemente de Alejandría, Orígenes); escuela de Cesarea (san Gregorio Taumaturgo, san Basilio Magno, san Gregorio Nacianceno); escuela de Antioquía (Luciano de Antioquía, Diodoro de Tarso, san Juan Crisóstomo, Teodoreto de Ciro). Paganos y cristianos.

17.2. *La patrística latina: san Agustín. San Jerónimo* (Vulgata). *San Ambrosio.*

Sobre las razones de la extensión del cristianismo en los primeros siglos, véase el cap. IV, «Diálogo del Paganismo con el Cristianismo» de E.R. Dodds, en *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 137-181.

En realidad, el programa que hemos ofrecido no necesita justificación, pues ya en la introducción hemos mostrado las líneas de acuerdo con las cuales nosotros desplegamos el antementado programa. Las múltiples notas son, también, una explicación y una justificación.

Sin embargo, y a modo de conclusión justificativa, diremos algo más sobre el programa expuesto.

Las líneas fundamentales de este programa son:

— Mostrar cómo y en qué circunstancias surge el discurso filosófico, qué es lo específico de él, de qué otras variables, sociales, religiosas, políticas, científicas, artísticas, etc., el discurso filosófico es solidario y en qué las supera.

— El discurso filosófico es un tipo de discurso especial, pero que surge en conexión con otros discursos, y sobre los que es una reflexión, de crítica, a veces, de débito, otras. La época de la Grecia Antigua es la época privilegiada para entender qué es la filosofía, porque en ella se ve cómo surge y se constituye un pensamiento filosófico. En Grecia cristalizan, como ya hemos explicado en la introducción, los *conceptos filosóficos* por excelencia del pensamiento occidental: verdad, ciencia, opinión,

método, naturaleza, divinidad, idea, representación, creencia, ser, devenir, esencia, nombre, definición, figura, categorías, substancia, accidentes, acto, potencia, alma, no ser, movimiento, reposo, dialéctica, y un largo etcétera, así como cristalizan los *modos de argumentar*, que son los que han devenido filosóficos.

Para esta parte, que podemos denominar *la gran cadena del Ser* y de los conceptos al Ser asociados y que contribuyen a epifanizarlo, nos hemos inspirado en la visión de Heidegger sobre la filosofía griega y en la obra de Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía, vol. I (Filosofía antigua y medieval)*, Madrid, Istmo, 1984 (3.ª ed.), quien ha concentrado magistralmente la visión de Heidegger sobre la filosofía de los antiguos griegos.

Nosotros planteamos la explicación del antementado programa de acuerdo a los siguientes conceptos:

— *Verdad:* la semántica del concepto de verdad, como desocultamiento, es, por una parte, idéntica a lo largo de toda la filosofía antigua, diferente, por otra parte. La identidad efunde del hecho de que la verdad consiste en el proceso de desocultamiento de lo que estaba oculto. *La diferencia radica en la actitud del hombre, a veces más pasiva, a veces más activa, así como en lo que se desoculta.*

> — En el mundo del Mito la verdad consiste en que el poder —los reyes y los dioses, sus dobles perfeccionados y eternos, pues la eternidad sería la continuidad sin fin, la perpetuación del poder soberano de los reyes y los héroes— se desoculta en su prepotente manifestación, que debe ser *aceptada* por todos los hombres y *difundida* por los poetas, los funcionarios de la soberanía. Nos referimos a las épocas de la «cultura de vergüenza».
> — En las religiones de épocas posteriores —la llamada por Dodds cultura de culpabilidad—, época de las religiones órfico-pitagóricas, la verdad sigue siendo desocultamiento, pero en otro sentido: el hombre

ha de *estar atento* y abierto a las manifestaciones de lo divino. Estar atento a las manifestaciones de lo divino quiere decir: o bien que el hombre ha de *purificarse* para recibir la *epifanía* de lo divino —como en los Misterios de Eléusis—, o bien que el hombre ha de buscar lo divino e intentar asemejarse a él —caso de los pitagóricos— o bien, finalmente, que el hombre ha de participar, en su atención contemplativa —pero dicha atención contemplativa era participación por cuanto que era libre y entusiasta asistencia— a la manifestación de lo divino, como era el caso en la tragedia.[129]

— Con los presocráticos la *verdad* deviene desocultamiento de la φύσις.[130]

— El concepto de φύσις es *multisemántico;* va adquiriendo variados significados en la relación dialéctica con el hombre que la comprende y según la manera en que el hombre la comprende.

En su proceso de variación y de adquisición de nuevos significados se observa cómo la φύσις —y el resto de conceptos a ella asociados— va evolucionando de un estado concreto a otro más abstracto. Originariamente la φύσις era todo lo que estaba ante el hombre, todo lo que lo entornaba. La φύσις siempre ha sido el conjunto de las cosas. Pero ¿qué es el conjunto de las

129. Hay que puntualizar lo siguiente: que la verdad religiosa no es propia de un solo tiempo, sino que se extiende a lo largo de diversos momentos temporales. Por ejemplo, la verdad religiosa, epifanía de lo religioso en la historia, explicación de la historia según los patrones de lo divino es la característica esencial de la tragedia, que precisamente coincide con el movimiento de la sofística, que agnostizaba lo divino. Coexistieron, pues, en un mismo tiempo, una visión religiosa y otra agnóstica. *Por cierto, es curioso constatar cómo es Aristóteles quien ha perdido el sentido de lo divino de la tragedia. En su* Poética *no acoge las esencias últimas religiosas de la tragedia.*

130. Con lo cual vemos que la verdad está asociada, ya a lo divino, ya a la φύσις, ya a las Ideas —como será el caso a propósito de Platón—, ya al ser, etc. Lo que sucede es que la φύσις devendrá ser, la verdadera φύσις devendrá Ideas.

cosas? El conjunto de las cosas no es sólo la acumulación estática de las mismas, sino los procesos e interrelaciones entre ellas, y cómo ellas nacen, se transforman y perecen. La φύσις es, también, los hechos y relaciones entre las cosas que explican las cosas.

Pues bien, los procesos de la naturaleza fueron explicados originariamente de forma socio-antropomorfa y siguiendo patrones biológicos de la generación humana. Se personalizó —divinizándola— la naturaleza. Ello suponía fijarla en límites de comprensibilidad y de representación. Estamos pensando en Hesíodo. Es el suyo, todavía, un pensamiento muy cercano a la magia. Luego, con los presocráticos, la φύσις se despersonalizó. Las cosas del mundo, la tierra, el cielo, el agua, etc., eran sus cualidades: calor, frío, humedad, etc., que se habían separado desde lo ἄπειρον. Estamos pensando, es obvio, en Anaximandro. Se habían refinado los conceptos: Anaximandro sostuvo la teoría del reposo de la tierra a causa de su equilibrio y equidistancia (εἰσὶ δε τινες οἳ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιν αὐτὴν (sc. τὴν γῆν) μένειν, ὥσπερ τῶν ἀρχαίων Ἀναξίμανδρος, Aristóteles, *De caelo*, B 13, 295, b 10); se concedió más importancia a la observación y la argumentación; influyeron otros modelos en la explicación del Cosmos, como los *modelos de las técnicas*, y no sólo, como antaño, los del poder personalizado.

La φύσις deviene, ahora, presencia (en el sentido de hacerse presente, arrancarse al ocultamiento), pero presencia captada por la mente atenta, explicativa, según métodos, del hombre.[131]

— Con lo cual, la palabra φύσις está íntimamente asociada a ἀλήθεια.

— Pero la φύσις también se asocia a *método*. *Método* se

131. Luego, φύσις significará Ser (Parménides), números (pitagóricos), átomos (atomistas), Ideas (Platón); con lo cual φύσις se multisemantiza, pero reteniendo un sentido unívoco en todos los autores, a saber: la δύναμις que hace nacer, crecer y perecer las cosas; la causa oculta de las cosas que vemos. Muy bien lo formuló Heráclito cuando dijo: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ» (D-K, 123).

dice en griego μέθοδος, que es un compuesto de μετά y ὁδός, a través del camino. Que nosotros sepamos, el primero que utiliza esta palabra es Parménides en su *Proemio* (ἐπεί μ'ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι δαίμονος, Fr. 1, vv. 2-3); pero antes que Parménides ya la utilizó Heráclito, sólo que, dada la cripticidad de los fragmentos del de Éfeso, hay que ofrecer una explicación que indicamos a continuación, para mostrar cómo φύσις, ἀλήθεια, μέθοδος y Λόγος están íntimamente relacionados. «Οδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠυτή» (Fr. 60).

¿Es relevante este fragmento y en qué sentido lo es? Este fragmento se relaciona con un grupo de otros que son muestras distintas de la unidad de los contrarios, puestos como ejemplo metaforizado para decirnos que la φύσις es un proceso constituido por oposiciones, como la polis no es una entidad fija, sino una lucha continua, cuya esencia es la oposición de clases sociales. Esa dialéctica de la oposición se capta mediante el Λόγος; por *ello*, Λόγος = método. Λόγος significa decir y decir significa seleccionar. Es lo que pasa con el lenguaje: el lenguaje incrusta en conceptos generales la multivariabilidad infinita de lo concreto. El Λόγος heracliteano es, pues, el método de captación de lo esencial de la φύσις: que es una selección consistente en aprehender la δύναμις de la φύσις, que es (verdad = desocultamiento) su aspecto esencial: la ley de los contrarios.

Pero para llegar a este grado elevado de abstracción han tenido que pasar muchas cosas: el reconocimiento de la importancia de lo formal de la naturaleza (los números pitagóricos), la crítica al representacionalismo de los dioses (Jenófanes), etc. Tanto son *ser* lo material como lo formal.

La φύσις deviene Ser en Parménides. Ser es la palabra común que abarca dos realidades: la material y la formal.

El método para captar, aprehender el Ser, concepto resumitorio de lo real, es, en Parménides, el matemático-geométrico.

Con lo cual vemos cómo el concepto de verdad, que

retiene el sentido originario de desocultamiento, significa, ahora, presencia (Parménides habla de σήματα del Ser) del Ser, pero cuya característica esencial radica en la carencia de contradicción.

La verdad en los atomistas trasarrastra los problemas de conciliación del parmenidismo con el sentido común. Pero la φύσις es, en los atomistas, el desvelamiento logrado con una metodología propia de las ciencias experimentales, especialmente de la medicina.

En «Sobre la ciencia médica» de los *Tratados hipocráticos* se puede leer: «Desde luego que nada de lo dicho le es posible saberlo a nadie por verlo con sus ojos. Por ello he denominado *obscuras* (*adela* significa no evidente, imposibles de mostrar) estas cosas y así han quedado juzgadas por la ciencia. No es que nos tengan bajo su dominio por ser obscuras, sino que han sido sometidas en la medida de lo posible —B. Farrington, *op. cit.*, p. 67, traduce: "su obscuridad no significa que no puedan llegar a ser dominadas"—. Y es posible en la medida en que las naturalezas de los enfermos admiten el ser objeto de examen y las de los que investigan estén dispuestas a tal investigación. Cierto que se conocen con mucho más esfuerzo y con mucho más tiempo que si pudieran verse con los ojos. *El caso es que las enfermedades que escapan al examen de los ojos quedan sometidas al examen de la inteligencia*» («Sobre la ciencia médica», 11, en *Tratados hipocráticos*, traducción de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1983; la cursiva es nuestra).

¿A qué se alude con la frase subrayada? «El escrito hipocrático alude a la inferencia de hechos invisibles por los síntomas visibles» (B.F., *op. cit.*, p. 67).

El texto es parecidísimo a aquellos de Demócrito: — «Por convención son lo dulce y lo amargo, lo caliente y lo frío, por convención es el color; de verdad existen los átomos y el vacío [...] En realidad no aprehendemos nada con exactitud, sino sólo en sus cambios según la condición de nuestro cuerpo y de las cosas que sobre él percuten o le ofrecen resistencia» (Demócrito, Fr. 9, *Sexto*, adv. math., VII, 135).

— «Hay dos formas de conocimiento, la una genuina y la otra oscura. A la oscura pertenece todo lo siguiente: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. La otra es genuina y totalmente distinta de ésta: cuando la forma oscura no puede seguir viendo con mayor detalle, ni oír, ni oler, ni gustar ni sentir a través del tacto, sino más sutilmente [...]» (Demócrito, Fr. 11, *Sexto*, adv. math., VII, 139, D-K 68, B 11).

El espíritu de los textos es semejante y muestra una profundización del método (μέθοδος/Λόγος) de los milesios.

La φύσις *oculta* la descubre el hombre, mediante *observación* e *inferencia* a partir de la *observación*, partiendo de sus *manifestaciones*.

Los atomistas viven una época en que, debido a algunas razones,[132] se ha generalizado una mentalidad sensualista, descreída, laica, empírica y experimentalista, una mentalidad cuya esencia podría resumirse así: *lo que vale es lo triunfante visible.*

Es la mentalidad de la democracia talasocrática ateniense. La religión se torna en religión del Estado: es el conglomerado heredado usado como regulador de la vida política; la religión se fusiona, se temporaliza y encarna en las instituciones políticas.

La Verdad cambia de sentido: es verdadero el discurso que triunfa, que se impone; en este contexto, adquiere pleno sentido «hacer fuerte el argumento débil»;

132. Esas razones son:

1. La gran democracia ateniense y sus triunfos.

2. Esos triunfos fueron logrados por la razón práctica, la habilidad y la oportunidad (καιρός).

3. Ella impulsó a los ilustrados a no confiar más que en sus propias fuerzas. En este contexto cobra pleno sentido la frase de Protágoras del *Homo-mensura*.

4. Lo cual trajo como consecuencia un proceso de progreso laico y, consecuentemente, una crítica a los dioses. Con los sofistas se toma, por vez primera, el discurso del mito metafóricamente.

5. Desde esta mentalidad se procede a criticar lo extrasensorial de Parménides.

es el hombre, con su habilidad y oportunidad, quien logra imponer las directrices a seguir. Por eso, es la época del desarrollo de la oratoria y de los hombres excelentes, que son más capaces que los demás. Obviamente estamos en la época de la sofística.

Nos hallamos ante un pensamiento utilitarista y ante una concepción pragmática de la verdad, así como ante la irrupción del subjetivismo. Lo que hay, lo que vale, lo que triunfa, lo que es verdadero es lo que el hombre hace e impone a los demás. *La verdad es construccionismo: desocultar las capacidades de construir que el hombre posee, las capacidades de crear, de poetizar, de convencer*; por ello se desarrolló tanto la oratoria.

Por eso, en esta época, en el terreno socio-político, la φύσις se convirtió en νόμος: *las leyes* de las que las comunidades políticas (póleis) se autodotaban libremente constituían la esencia (φύσις) del Estado.

Generalmente, una cosa es el pensamiento de los ilustrados y otra el del pueblo. La disyunción propició que, en esta misma época, con la mentalidad sofística coexistiese un pensamiento radicalmente diferente: el de la tragedia. La verdad, en los trágicos, era la *epifanía* de lo divino en la historia; la φύσις era la esencia de la vida y la historia, φύσις que era divina. Oponerse a los dioses era error y arrogancia (ὕβρις) y traía la ruina a los humanos.[133]

¿Qué sucede con Sócrates? [134] Perseguir el pensamiento de Sócrates nos acerca ya a Platón y Aristóteles: «El relato que hace Platón de la biografía intelectual de Sócrates (probablemente pensó que refería la suya propia) es, en definitiva, este: primero trató de explicar las realidades del universo, tal como lo hacían los antecesores,

133. La tragedia ática es un pensamiento complejo y ramificado; insertado en la época de los sofistas, recibió influencias de ellos. Pero, en general, y como esencia, creemos que es válido lo que hemos escrito: su verdad es religiosa y el hombre ha de seguirla, si no, será aplastado.

134. Existe un gran problema, a propósito de Sócrates: que el Sócrates que ofrecemos sea, en gran parte, Platón.

mediante causas materiales como la substancia fría o la substancia caliente, el aire o el fuego. Al no quedar satisfecho, buscó la explicación en una causa final, el bien, y en una causa eficiente, la mente, que hace que el bien se produzca. Como también en esto fracasó, recurrió (cosa que ya había hecho, por otras razones, en diálogos anteriores) a las causas formales, las Ideas, para dar cuenta del ser de las cosas».[135]

La Verdad para Sócrates radica en un desocultamiento *especial* (aun cuando no tan especial, pues el impulso lo habían dado los sofistas): el desocultamiento de las capacidades de la ψυχή del individuo.

En nuestro interior sabemos qué está bien y qué mal. El bien intersubjetivo es o son las Ideas universales; atinentes a la moralidad en el caso de Sócrates.

«Por otra parte, ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones (Platón) aceptó sus enseñanzas, pero por aquel motivo (por estar familiarizado con las opiniones de Heráclito) pensó que esto (lo universal) se producía en otras cosas y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio» (Aristóteles, *Met.*, 987 b 1/8, de la edición de Gredos, traducción de V. García Yebra).

La verdad en Sócrates era, desde nosotros, desocultar lo *universal ético* que se plasmaba en las *definiciones*. La φύσις en Sócrates devenía ley humano-ética, superadora del relativismo sofista. El método es introspectivo: descubrir en nosotros lo universal. Y lo universal moral no tiene por qué coincidir con las morales cambiantes de las épocas en las ciudades.

Antes de entrar en Platón hagamos referencia a los conceptos filosóficos por excelencia.

135. David Ross, *Teoría platónica de las ideas*, Madrid, Cátedra, 1986, p. 47.

El primer autor que hace del ser sujeto de todo un discurso filosófico es Parménides. En el eléata, el ser aparece, se muestra (es la φύσις) con diversos signos, como eterno, inmóvil, sin principio ni fin. El ser es el aparecer por antonomasia, porque siempre cualquier cosa aparece, es, de tal o cual manera. Pero así entendido el Ser, aun cuando antes que en Parménides no hubiese sido lingüístico-filosóficamente puesto como sujeto, estaba bien presente: eran los dioses manifestantes, epifanizantes, era el ἀρχή de la totalidad de las cosas.

Vista así la cuestión, habría que decir que Parménides culmina un fragmento importante de historia de la filosofía griega; o, dicho de otra manera, es el presocrático por excelencia.

Por eso habría que hablar de «Antes y después de Parménides».

Este concepto del ser-φύσις permanece hasta la época de la sofística. Con los sofistas ser es igual a aparecer (φαίνεσθαι) pero se trata de un aparecer inmediatamente *sentido* o *construido.*

La dimensión del Ser como aparecer universal (ético) la habría intentado recuperar Platón con su teoría de las ideas.

De los múltiples entes intentaría hallar el ser. Tal procedimiento se muestra en su búsqueda de definiciones esenciales. ¿Qué es? es la pregunta por el Ser, que es la pregunta platónica por excelencia.

¿Cómo se conjugan, en Platón, Ser, Ideas, Método, Naturaleza (φύσις), Verdad? ¿Qué otras direcciones, y por tanto, conceptos, crea Platón?

La filosofía de Platón arranca [136] de la búsqueda del

136. Toda filosofía bebe en una conjunción de fuentes ya filosóficas, ya extrafilosóficas. Apretando mucho nuestro pensamiento diremos: la filosofía de Platón es la filosofía que supera el empirismo y contingencialismo a todos los niveles.

— A nivel filosófico, porque intenta huir del empirismo y/o materialismo anterior a él.

— A nivel político, porque intenta crear un *estado* no cambiante, justo y racional.

Ser. Aun cuando sea un parricida (véase *Sofista*) es un deudor de Parménides.

El Ser no son las cosas concretas que se perciben por los sentidos; éstos cambian y, por lo tanto, no se puede construir sobre ellos una ciencia fija e inmutable (ἐπιστήμη).[137] La ἐπιστήμη es la ciencia del Ser. ¿Qué es el Ser? *Las Ideas*, que son *una(s)* e *inmutables, universales*. Hay que enseñar (παιδεία) a los hombres errados, doxásticos, el bien (ἀγαθόν), que son las Ideas tanto como el *método de aprehensión* de las Ideas *(filosofía o dialéctica)*. El Ser de las cosas son las Ideas, que se *epifanizan* en las cosas; es más, las cosas son pálidos acercamientos a la *extratemporoespacialidad, universalidad* y *perfecta definibilidad de las Ideas*. ¿Qué es la verdade-

— A nivel literario, porque intenta crear la gran literatura (el *Fedro* muestra muy bien lo que decimos); por eso expulsa a los poetas de la polis y por eso crea los grandes mitos.

— A nivel religioso; por eso realiza, en la medida de lo posible en el mundo griego, un proceso de desantropomorfización de los dioses.

— A nivel geométrico-matemático; por eso purifica estas ciencias del lastre del representacionalismo; en esto fue fructífero Platón, pues preparó el camino a Euclides.

¿Las motivaciones extrafilosóficas? Acaso su ideal de crear una filosofía reflejo del ciudadano aristócrata, poseedor del poder del saber y, por lo tanto, poseedor del control de la polis (como los pitagóricos. Dodds ha afirmado, creemos que con razón, que la filosofía de Platón es un cruce entre Sócrates y los pitagóricos). *Sería muy interesante construir una historia de la filosofía griega según la antítesis banausismo/antibanausismo.*

137. Nuestra opinión es que el modelo griego de ἐπιστήμη como algo fijo, inmutable, que ha de tratar sobre lo universal (¡gran logro de los griegos!) se debió a la importancia que en Grecia tuvieron las matemáticas y la geometría, así como a las reflexiones (necesarias en el mundo de la polis) sobre la ley. Aun cuando las leyes cambien y se ajusten a costumbres y tiempos diferentes, como nos enseñaron los sofistas, la polis, como ganancia *racional* ante otras organizaciones de vida, generó una legalidad *racional-universal* que se admiraba, respetaba y sobre la cual pronto se teorizó. ¿Ejemplos? la *Orestía* de Esquilo y las reflexiones de Solón.

ra φύσις? El ser que se muestra en las cosas, es decir, *las Ideas.*[138]

El *mundo visible* es la conjunción de εἰκασία y πίστις; el *inteligible,* la conjunción de διάνοια y νόησις.

¿Qué es la νόησις? La visión de los primeros principios, visión que adviene tras el esfuerzo dianoético. ¿Qué es la ἀλήθεια? La patentización, el desocultamiento de las ideas. Pero para que las ideas se desoculten se requiere el esfuerzo dialéctico y el largo aprendizaje del filósofo. La νόησις es la visión luminosa tras el esfuerzo de búsqueda. La filosofía de la visión tiene una importancia decisiva en Platón. Por ello habla tanto del *Sol,* ejemplo del *Bien.* El sol es la condición de posibilidad de la visión; el Bien es la condición de posibilidad de que las Ideas puedan ser *vistas intelectualmente* y es la condición de posibilidad de que el hombre, tras el esfuerzo filosófico, pueda verlas intelectualmente.

Así como la ley es *una* y regula las *múltiples* conductas, así Platón *unifica* en las Ideas (y en ellas la fija) la multiplicidad de los individuales, primero, y, luego, tras los problemas de participación que se plantea en el Parménides, reduce el campo de las ideas.[139]

¡Platón fue un trágico! Si hemos de creer al informante, Diógenes Laercio, Platón habría quemado sus tragedias al encontrarse con Sócrates. ¡Pero fue un trágico en su juventud! ¡Y lo sigue siendo como filósofo! ¿En qué sentido? Así como los trágicos intentaron presenti-

138. ¿De dónde le viene a Platón tan fuerte dualismo en los diálogos que van desde el comienzo hasta el Parménides? (sabido es que a partir del Parménides, Platón retoca su teoría). Nuestra opinión es que a causa de su dualista concepción del hombre (su teoría del σῶμα-σῆμα). Este dualismo, antropológico, religioso, ontológico y epistemológico está dramáticamente plasmado en la metáfora de la Caverna y en la de la línea. Sobre estos temas hay un análisis espléndido en la obra de David Ross, *Teoría de las Ideas de Platón,* Madrid, Cátedra, 1986.

139. ¡Nuevamente la importancia de la ley! Platón pretendió algo que todos los científicos y filósofos pretenden: crear un sistema donde a partir de poquísimos principios se deduzca, con claridad, sin errores, estéticamente, la totalidad de las cosas.

zar lo divino en la historia, de manera que negaron la historia o la convirtieron en historia sagrada —el ritmo de los humanos habría de acompasarse al de los Felices e Inmortales—, así Platón intentó *presentizar* las Ideas en el mundo.

Lo bueno (ἀγαθόν) es lo bello (τὸ καλόν);[140] lo bello es la presencia *manifestante* (que brilla) y que posibilita las otras cosas; así el sol es bello; ese orden (Cosmos) bello es bueno; la belleza es (junto a lo bueno y lo justo) la idea que se asocia a las otras ideas, en cuanto que se manifiestan; y se manifiestan en las cosas, y, a través del recuerdo (ἀνάμνησις) en la mente del hombre con toda su pureza.

Pero no todas las Ideas son iguales; hay una *gradación de ideas* (es la teoría del *Sofista*): *Ser, No Ser como diferencia, Mismidad* y *Alteridad, Movimiento* y *Reposo* son los *géneros superiores,* condiciones de toda existencia, de todo pensar y de todo decir. Y el *Demiurgo*, mirando las ideas, introduce *orden* en la materia.

Los conceptos subrayados nos dan una apretada visión de la filosofía de Platón; y podemos ver cómo ha retenido conceptos, transformado otros y creado algunos.

Una de las tareas más apasionantes consiste en explicar cómo las múltiples variables que influyen en Platón cristalizan en la teoría filosófica que acabamos de sintetizar.

Aristóteles presenta amplias facetas, pero nosotros lo enfocamos *desde lo esencial,* como *analítico del ser* y *sintetizador* del saber de su tiempo. Trocea, analizándolos, todos los conceptos claves de la filosofía griega que hemos venido comentando. Pero es un genuino griego, en el siguiente sentido: trocea, analizándolo, el concepto de ser, pero, en su trocear analítico, desvela el genuino desvelamiento del Ser de la filosofía griega.

140. Véase la interpretación que en este sentido hace F. Martínez Marzoa en *Historia de la Filosofía*, Madrid, Istmo, vol. I, 1984, pp. 138-139.

Desde Parménides la filosofía griega fue la pregunta por el Ser; así lo vio con claridad el primer historiador de la filosofía, Platón, y así lo reconoció el Académico en el primer texto de historia de la filosofía, en cuanto pregunta por el Ser.[141]

Pues bien, Aristóteles continúa, analizándolo minuciosamente, el tema del Ser. No podía ser de otra manera, puesto que Aristóteles se considera la cumbre resumitoria de la filosofía griega. Él poseía una concepción de la historia como despliegue tentativo-perfectivo hacia la verdad.

¿Qué es la verdad (ἀλήθεια)? El método (Λόγος) que pone en claro la cuestión del Ser.

¿Qué sucede, empero, en Aristóteles? Que enriquece el mundo conceptual y, por lo tanto, la terminología filosófica. Y eso sucede porque analiza con más profundidad y extensión que los anteriores.[142]

141. Hay un genial pasaje del *Sofista* de Platón, que dice: Extranjero: Καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς οἷον γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους. («Realmente parece que en éstos hay una especie de lucha de gigantes a causa de la disputa que entre sí tienen acerca del Ser»; *Sof.*, 246 a 5.)

Y un poco más adelante (*Sof.*, 246 c 5) dice el Extranjero: Ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχε τις, ὦ Θεαίτητε, ἀεὶ συνέστηκέν. («Y entre unos y otros, amigo Teeteto, acerca de tales cosas una batalla inacabable se da siempre —léase acerca del ser—.»)

142. «Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto Ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ente en cuanto ente [...] Y, puesto que buscamos los principios y las causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal. Por consiguiente, si también los que buscaban los elementos de los entes buscaban estos principios, también los elementos tenían que ser del Ente no accidental, sino en cuanto ente. Pero el Ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única [...] Pero siempre la ciencia trata primordialmente de lo primero y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la substancia, de las

Aristóteles se enfrenta ya a una situación de desarrollo de la ciencia, de la política y la vida humana, del arte y de la filosofía. Pero continúa en filósofo e intenta buscar lo esencial a todas las ramas del saber: eso esencial filosófico es la ciencia del ser.

Los griegos estaban acostumbrados a considerar lo esencial y lo universal: en la ley, en el arte, productos de belleza mediante el equilibrio y la proporción, en la política, etc. Y eso hace Aristóteles mediante la filosofía, «la ciencia de lo primero».[143]

«Aristóteles fue el primer pensador que se forjó al mismo tiempo que su filosofía un concepto de su propia posición en la Historia; con ello fue el creador de un nuevo género de conciencia filosófica, más responsable e íntimamente complejo. Fue el inventor de la idea de desarrollo intelectual en el tiempo, y vio incluso en su propia obra el resultado de una evolución exclusivamente dependiente de su propia ley. En el curso de su exposición presenta sus propias ideas como consecuencia directa de la crítica que hace de sus predecesores, especialmente de Platón y de su escuela. Era, por consiguiente, filosófico y aristotélico a la vez seguirle en esto, y tratar de entenderle por medio de los supuestos partiendo de los cuales había construido sus propias teorías.[144]

Como en Platón, Aristóteles desea crear un estatuto de la ciencia basado en lo universal, inmutable, no cambiante, fijo y perfectamente definible; pero ese universal no radica en las ideas separadas de Platón. La ciencia debe tratar del ser en cuanto ser (ὄν ᾗ ὄν). Ahora bien:

---

substancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo» (Aristóteles, *Met.*, Γ, 1.003, 21).

143. Como primero es la polis en todos los órdenes de la vida. Este pensamiento era esencial a los griegos, y, por supuesto, a Aristóteles, su teorizador. El pensamiento de Aristóteles respecto de la polis es coincidente con éste expresado en la Metafísica. La polis es lo primero, esencial y lo más importante, lo en acto. A ella se ordena todo lo demás y de ella depende.

144. Jaeger, W., *Aristóteles*, México, FCE, 1983, p. 11.

¿qué es el ser? El ser se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única.

Aristóteles comienza a analizar sistemática y pormenorizadamente qué es el ser.

Κατηγορία significa decir alguna cosa de alguien o de algo; [145] decir algo es predicar algo de un sujeto (τὸ ὑποκείμενον).

Las categorías son, pues, las maneras de predicación de un sujeto; son las diversas maneras de decir que algo (o alguien) *es* algo; la manera de decir cómo algo se *manifiesta* de diversos modos.[146]

Hemos visto antes cómo el ser era una manifestación, presencia, irradiación, iluminación, arrancarse al ocultamiento; desocultamiento, por tanto; [147] pues bien, en Aristóteles el Ser se epifaniza de diversas maneras en las categorías, pero la condición de posibilidad de la multiforme presencia es la substancia (οὐσία).

Substancia es, pues, ser: el sujeto posibilitador de toda presencia.

Hemos dicho que Aristóteles es el analítico del Ser, por eso sigue indagando. El τόδε τι (el esto concreto) es la πρώτη οὐσία. ¿Cuál es el ser del τόδε τι? Su ser es su εἶδος. El εἶδος de cada substancia primera es el τό τἰ ἦν εἶναι *(quod quid erat esse)*, lo que era Ser (o qué era ser): las notas constitutivas, definidoras de la substancia primera.

El ser, pues, se epifaniza en las maneras de decir la substancia, que está, a su vez, *enserizada* en su εἶδος.[148]

La ἀλήθεια es la *patencia* del ser.

145. Es una palabra tomada de la jerga judicial; κατηγορία significa acusar, es decir, sacar a la luz, ante los ojos de los jueces que velan por la ley, lo que alguien ha hecho.

146. Las categorías son οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρός τι, πού, ποτέ, κεῖθαι, ἔχειν, ποιειν, πάσχειν (*Aristóteles*, K., 1 b, 425).

147. El planteamiento es el mismo que en Platón: en el mito-metáfora de la caverna el Académico dice que el ser *eclosiona* al salir de la caverna, al ver la luz del sol-Bien: el ser es presencia iluminada; y por ello la νόησις, el más alto grado de conocimiento, es concebida como una presentización-visión intelectual.

148. Εἶδος, que no está separado, como en Platón. «Subs-

Pero la patencia del ser ha de ser descubierta por el hombre; uno de los lugares donde se muestra es el lenguaje, de ahí la importancia de la lógica.

«En la Lógica aristotélica el término οὐσία (entidad, substancia), significa tanto las realidades individuales, los individuos (Sócrates, este perro concreto) como el conjunto de predicados o propiedades que definen esencialmente a los individuos (hombre, perro, animal: es decir, los géneros y especies). La primacía, sin embargo, corresponde a los individuos, a los que Aristóteles denomina entidades primeras, mientras que los géneros y especies son denominados substancias o entidades segundas. El pilar fundamental sobre el que descansa y en torno al cual se articula el lenguaje (y lo real) son las entidades o substancias. Este punto de vista condiciona todo el desarrollo ulterior de la lógica aristotélica por lo que se refiere a la teoría de las proposiciones y del silogismo.

»Por una parte, la primacía de la substancia o entidad hará que el modelo básico y fundamental de propo-

---

tancia se llaman los cuerpos simples, por ejemplo, la tierra, el fuego, el agua y todas las cosas semejantes, y en general los cuerpos y los compuestos de éstos tanto animales como demonio (δαιμόνια), y las partes de éstos. Y todas estas cosas se llaman substancia porque no se predican de un sujeto, sino que las demás cosas se predican de éstos. Y, en otro sentido se llama substancia a lo que sea causa inmanente del ser, en todas aquellas cosas que no se predican de un sujeto, por ejemplo, el alma para el animal. Además, cuantas partes inmanentes hay en tales cosas limitándolas y significando algo determinado, destruidas las cuales se destruye el todo, como destruida la superficie se destruye el cuerpo, según dicen algunos y se destruye la superficie destruida la línea. Y, en general, el número parece a algunos ser tal (pues dicen que, destruido él, no hay nada, y que determina todas las cosas). Además, la esencia, cuyo enunciado es una definición, también se llama substancia de cada cosa. Así, pues, resulta que la substancia se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que, siendo algo determinado, es también separable. Y es tal la forma y la especie de cada cosa» (Aristóteles, *Met.*, 1,107 b, 10/26; de la traducción de García Yebra).

sición sea el que exhibe la estructura de sujeto-predicado (A es B). Todo otro tipo de proposición podrá (y habrá de) ser reinterpretada y reformulada en una proposición de tal estructura. Por otra parte, tanto los individuos pertenecientes a los distintos géneros y especies (Sócrates, Platón, etc.), como los géneros y especies a que aquellos pertenecen (animal, hombre) quedan encuadrados en la misma categoría, en la categoría fundamental de entidad (οὐσία): esta categoría viene así a delimitar un conjunto de proposiciones a través de las cuales es posible expresar las relaciones esenciales entre predicados e individuo (los hombres son animales, Sócrates es hombre, Sócrates es animal), proposiciones que, a su vez, constituyen el material sobre el que incidirá primordialmente la teoría aristotélica del silogismo» (Tomás Calvo, Introducción a *De Anima*, Madrid, Gredos, 1976, pp. 43-44).[149]

149. La teoría del lenguaje de Platón, expresada fundamentalmente en *Sofista*, es como sigue: el lenguaje fundamental es el que sirve para expresar las relaciones entre Ideas y, en segundo lugar, el lenguaje sirve para conectar ideas e individuales. El espinoso tema de la *participación* se soluciona a través del lenguaje. El lenguaje es la expresión de la patentización del Ser y de las ideas, así como el vehículo de conexión entre ideas e individuales. A la luz de lo dicho, formularé una hipótesis explicativa de un arduo problema en la filosofía de Platón. El Académico dice en varios lugares, pero fundamentalmente en dos, en el *Fedro* y en la llamada *disquisición filosófica* de la *Carta VII*, que la filosofía se expresa mal en la escritura. ¿Cómo puede decir tal alguien que tanto escribió? La verdadera filosofía Platón no la expresa hasta el *Sofista*. Platón debía pensar que, como es difícil captar la teoría de las Ideas, es difícil por lo tanto expresarla en la escritura.

Y, en segundo lugar, Platón no desarrolló sistematizadamente una teoría del lenguaje. Pienso que despreciaba la escritura por:

1. Porque no le parecían convincentes las teorías lingüísticas *ad usum*.
2. Porque la suya propia aún estaba por elaborar. Los basamentos, sin embargo, están dados en el *Sofista*.
3. Finalmente porque el diálogo hablado es más verídico, por más vivo, que la escritura, siendo ésta reflejo de aquél.

¿Qué es la φύσις en Aristóteles? φύσις designa τὰ φύσει ὄντα, es decir, aquello que se desoculta por (a causa de) su φύσις; la φύσις es, pues, el ser de ciertos entes (distinto al ser por la τέχνη). El estudio de τὰ φύσει ὄντα será la física. La esencia de τὰ φύσει ὄντα es el movimiento. Como ya hemos escrito, para Parménides no existía el movimiento, pues implicaría un paso del no Ser al Ser, y el no ser no existe.[150] Aristóteles soluciona el problema con la teoría de la potencia y el acto. Hay cosas que no son (ni pueden ser) otras; pero hay cosas que aún no son otras, pero pueden serlo. De lo que no es, pero puede ser, se dice que está en potencia, y en acto es lo que es actualmente ya desarrollado en su esencia. El movimiento sería el paso de la potencia al acto. Todo pasa de la potencia al acto bajo el influjo de un ser ya en acto. Por eso el acto es lógicamente anterior a la potencia.[151] La materia y la forma componen las entidades naturales, pero se exige también un agente y un fin.[152]

150. Platón clarificó, en el *Sofista*, los diversos sentidos de no Ser.

151. «La obra es un fin, y el acto es la obra; por eso también la palabra acto *(enérgeia)* está directamente relacionada con la obra *(érgon)* y tiende a la entelequia [...] está claro que la substancia y la especie son acto. Y este razonamiento pone de manifiesto que, en cuanto a la substancia, es anterior el acto a la potencia, y, como dijimos, en cuanto al tiempo siempre hay un acto anterior a otro, hasta llegar al del que siempre mueve primordialmente» (Aristóteles, *Metafísica*, IX, 8). Las teorías metafísicas de Aristóteles informan toda su obra. Así por ejemplo, su concepción de la política. Fiel al genuino espíritu griego de la polis, y éste es un débito exterior a su propia teoría y que la informa, histórico, y justo en un momento en que la polis comenzaba a cuartearse, cree que la polis es el acto que ha informado todo el movimiento político-social-institucional, progresivo de la humanidad. Las anteriores formas de vida de los griegos eran preparaciones para la polis.

El acto —fin bueno— informa el movimiento, el proceso de paso de potencia a acto.

152. «Ya que cuatro son las causas, al físico corresponde conocerlas todas y refiriéndose a todas ellas ofrecerá el porqué en términos físicos: la materia, la forma, el motor y el fin. Ahora bien, en muchos casos los tres últimos se reducen a una y la

Lo genuino de la filosofía aristotélica es el hilemorfismo y el finalismo.

Casi todos los conceptos claves de la filosofía aristotélica muestran algo genuinamente griego: el salir a la luz del ser.

Así, la φύσις es εἶδος,[153] μορφή, es decir: presencia, aspecto, algo que se constituye, arrancándose a la ὕλη.[154]

La materia está en posibilidad, en capacidad (δύναμις) de *actualizarse* (ἐνέργεια),[155] lo cual es *perfectio* (ἐντελέχεια),[156] es decir, mantenimiento en lo realizado, que es fin. La entelequia no es simplemente el acto, sino que pone el acento en la completitud del acto, que ha llegado a su perfección natural y en ella se mantiene.

La teoría metafísica de Aristóteles es lo más relevante que hemos explicado: coherentemente con todo el programa la hemos explicado en el sentido de los múltiples caminos hacia la epifanía del Ser. Pero el lenguaje y los conceptos se han ampliado notablemente.

Nietzsche ha dicho en varios lugares que el genuino espíritu griego se quebró y fue traicionado en Sócrates y Platón. Nosotros hemos visto que no es así, que el espíritu griego llega y penetra más adelante, pues el genuino resumidor del mismo es Aristóteles. En nuestra

---

misma, ya que la esencia y la causa final son una y la misma, y el agente primero, a su vez, es idéntico específicamente a aquéllas. En efecto, es un hombre el que engendra a otro hombre» (*Física*, II, 7, 198 a 22-27).

153. Pero no en sentido platónico de separación.

154. En el caso del organismo viviente, μορφή sería la estructura del organismo viviente, y εἶδος la forma específica, es decir, las funciones o actividades vitales que tal organismo realiza. La materia como tal, sin ningún tipo de determinación, escapa a la posibilidad de definición: la definición trata sobre materia constituida, informizada, determinada. La forma, pues, que es presencia, es lo que hace que la materia salga de la indeterminación.

155. 'Ενέργεια significa ἐν ἔργῳ, es decir, en obra, en trabajo realizado; una obra trabajada es algo «sacado a la luz».

156. 'Εντελέχεια se descompone en ἐν τέλει ἔχειν, mantenerse en el fin, en lo que se pretende, en lo completo.

opinión cuando la filosofía griega hace crisis, en el sentido que lo que hace crisis es esa genuina y *dramática* manera de arrancarse el ser al ocultamiento,[157] es en el helenismo. *En Aristóteles, toda la filosofía y el lenguaje se isomorfizan en posibilitar la patencia del ser.*

Dice Hegel, a propósito de Epicuro: «Dícese que el número de sus obras llegó a sumar trescientas. Estas obras no han llegado a nosotros, y a la verdad que no hay por qué lamentarlo; lejos de ello, debemos dar gracias a Dios de que no se hayan conservado; los filólogos, por lo menos, habrían pasado grandes fatigas con ellas» (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1977, vol. II, p. 378).

Por lo que se refiere a los filólogos es cierto lo que dice Hegel: el estilo epicúreo les habría creado dificultades. Pero Hegel lanza un juicio tan negativo porque, para él, y ciertamente así es, «por lo que se refiere a la filosofía de Epicuro, no debemos ver en ella, en realidad, la afirmación de un sistema de *conceptos*, sino, por oposición a ello, la afirmación de un sistema de *representaciones* o incluso del ser sensible, interpretado al modo usual de la intuición como sensación y que Epicuro llega, incluso, a convertir en fundamento y pauta de la verdad» (*op. cit.*, p. 379).

Pero Hegel no da la explicación de por qué esto fue así. No desearíamos pecar de un sociologismo estrecho o mecanicista, pero nosotros nos atreveríamos a decir lo siguiente: *cuando la vigencia de la polis se cuartea, desaparece un cierto tipo de filosofía.* Nosotros hemos escrito: «Alboreaba para los helenos una nueva forma

157. Acaso uno de los textos más espléndidos que patentizan la dramatización del paso del no-ser al ser, o que muestran el proceso a seguir para lograr la epifanía del ser, sea *El mito de la Caverna de Platón*. Se trata de un texto que podríamos tipificar como una tragedia filosófica. Exactamente como sucede con *Edipo, rey*, de Sófocles, que es un dramático esfuerzo por patentizar al ser humano. Acaso el texto mejor sobre el *Mito de la Caverna* sea el de Emilio Lledó «El prisionero de la caverna», en *La memoria del Logos*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 15-33.

de organización política: el imperio. Paradójicamente, el preceptor de Alejandro, el que tendría que huir de Atenas, permanece aferrado a las formas políticas clásicas: la polis; es más, se constituye en su máximo teórico. En las horas más tardías se añora el sol de mediodía.

»Hay que teorizar, pues, sobre la polis *que se derrumbaba internamente desde hacía tiempo: desde las guerras del Peloponeso, desde las crueles luchas entre póleis, desde que Atenas se convirtió en un imperio, desde que los sofistas relativizaban todos los valores con un desmesurado optimismo y una exaltada experiencia*; pero hay que teorizar con realismo y no levantando castillos ideales como los de Platón» (A. Alegre Gorri, *Introducción a la traducción de Pedro Simón Abril de la Política de Aristóteles*, Barcelona, Ed. Orbis, 1985, p. 18).

La filosofía de la epifanía del ser corrió de consuno con la institución de la polis; en ninguna otra civilización surgió una filosofía tal, como hemos explicado en la introducción.

Es cierto que en la filosofía helenística existen continuidades e influencias de las grandes filosofías anteriores, la de Platón y Aristóteles.[158]

Ahora bien, si observamos con atención el lenguaje filosófico del helenismo, veremos que hay un cambio, cambio que debe ser explicado: [159] Πνεῦμα, εἱμαρμένη, οἰκείωσις, τύχη, ἡδονή, σκέψις, φιλία, ἀπάθεια, ἀταραξία, ἀδιαφορία, ἐποχή, εὐδαιμονία, ἀπονία, ἀσφάλεια, etc., son algunas de esas palabras-propaganda que nos avisan de que nos hallamos en un nuevo territorio.

158. Recordamos dos trabajos sobre este tema: Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, La Nueva Italia, 1936; M.A. Granada, «Epicuro y el helenismo», en *Los Filósofos y sus filosofías*, vol. I, Barcelona, Vicens Vives, 1983, pp. 105-133.

159. Es significativo de lo que decimos que el profesor Emilio Lledó haya subtitulado un libro sobre el epicureísmo así: *una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Tres conceptos que, si no nuevos, adquieren ahora su plena vigencia. Ningún filósofo anterior hubiera reflexionado sobre estas cosas.

De esta época deseamos resaltar tres ideas:
— La disolución de la polis y la instauración de un imperio, así como la conversión de la polis en municipio, es decir, la pérdida de la *autárkeia* de la polis (la pérdida de su alma, dirá Festugière), trae como consecuencia un sentimiento de desencanto que provoca una intrahuida hacia el *individuo*, pues ya no hay ideales colectivos.
— Pero otra consecuencia es un sentimiento de *universalidad*: el hombre será un átomo del vasto imperio.
— En cualquier caso, el imperio es demasiado vasto para que se pueda teorizar sobre él. El espíritu de los tiempos no facilitaba la sistematización. Lo excesivamente vasto producía o temor o aceptación, pero siempre *duda*.

Estas tres ideas reseñan y delinean la esencia de las tres corrientes filosóficas más importantes de la época.

Surge, por un lado, el *kosmopolítes*, ciudadano del mundo: el mundo todo es una gran y hermosa polis, en la que todos los hombres son iguales; hombres, astros, cielo, todo forma parte de una polis cósmica gobernada por una *Razón Universal*.[160]

«El sabio estoico *(sophós)* es precisamente aquella persona que conoce esta Razón o Logos universal que penetra y gobierna providencial y necesariamente el mundo, aceptándola voluntaria y amorosamente. Este acuerdo de la razón y voluntad individuales con la razón y voluntad universales se manifiesta en una disposición permanente del alma que es la virtud, el bien supremo independiente del sufrimiento o placer que es la verdadera felicidad *(eudaimonia)*. Es esta la vida acorde con la naturaleza o razón del Cosmos *(homologouménos tei phýsei zên)* que proporciona la *apatheia* y nos sitúa por encima de las contingencias de la *týche* haciéndonos verdaderamente libres *(autarkeis)*, porque nuestra razón ya no es particular (errada y mala) sino sencilla-

160. Véanse los fragmentos 160, 163 y 262 del vol. I de I. ab Arnim, ed., *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

mente la Razón o Logos universal, Zeus en nosotros.» [161]

El πνεῦμα, al que los estoicos llaman πῦρ, λόγος, νόμος, φύσις, εἱμαρμένη,[162] penetra la materia (ὕλη) [163] neutra e inerte, y con su penetración produce el movimiento y las ordenaciones posteriores.

El trasfondo político-social de esta teoría filosófica estoica es claro: lo correspondiente al logos universal es el poder universal de las monarquías imperiales. Nada de esto hubiera sido posible en la época de las póleis autónomas.

«Se configuraba así la relación entre la escuela y el pensamiento estoico y el poder (la relación entre Zenón y Antígono Gonatas es muestra de ello) que no solamente legitimaba a este último, sino que le exhortaba a la mejora de la condición humana, mediante la ordenación del Estado según el Logos o Razón Universal. En efecto, en su *Politeia* (de la que no han llegado a nosotros sino fragmentos) Zenón formulaba el nuevo ideal político adaptado a la nueva situación del mundo: los seres humanos son iguales y deben vivir no separados, sino unificados en un solo Estado; el mundo es una polis, a cuyo servicio es hermoso dedicarse. Es el ideal activo del *kosmopolítes* o ciudadano del mundo, uno de los dogmas básicos de la escuela estoica: "A decir verdad, la famosa República de Zenón se reduce a este punto único: nosotros no debemos vivir aquí abajo repartidos en ciudades y en demos y separados los unos de los otros usando cada uno de su propio derecho, sino que debemos considerar a todos los hombres como nuestros compañeros de demos y conciudadanos nuestros; que sea único el género de vida como único es el mundo, a la manera de un rebaño

161. Granada, M.A., «Epicuro y el helenismo», en *Los filósofos y sus filosofías*, vol. I, Barcelona, Vicens Vives, 1983.

162. Por los conceptos se entenderá por qué los estoicos reivindicaron y reinterpretaron a Heráclito.

163. El concepto de ὕλη ha variado el significado que tenía en Aristóteles. En el Estagirita era δύναμις capaz de ser determinada, en camino de ser determinada y cuya determinación era sujeto del discurso; aquí es cuerpo neutro e inerte.

que pace juntamente el mismo pasto, gobernado por una misma ley"» (I. ab Arnim, ed., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I, Fr. 262).[164]

Por otro lado, aparece la filosofía epicúrea, filosofía médico-terapéutica, filosofía de la salvación individual.

Amistad (φιλία) frente a justicia (δικαιοσύνη), podría ser el lema del epicureísmo.[165]

En el marco de la polis, real o ideal o reformada, tenían cabida conceptos como el platónico de justicia o teorías como la del acto y la potencia aristotélica: la polis es el acto, anterior, por lo tanto, a la potencia, las otras previas organizaciones que estaban en camino hacia la polis, y el hombre era un animal político, es decir, que adquiría su esencia como miembro de la polis. Ahora esto es impensable. Disuelta la polis, su alma, mentalidad y *paideía* conformadoras del individuo, éste es *cual átomo* [166] sin proyecto colectivo, sólo con proyectos individuales (de ahí la teoría de la παρέγκλισις o clinamen).

Por eso, Epicuro inicia cuatro caminos:

— La felicidad se consigue mediante la amistad (el Jardín frente a la Academia y el Liceo).[167]

— Critica las teorías político-religiosas, como las del «áureo Platón».

— Propugna una teoría de los dioses, duplicación de

164. M.A. Granada, *op. cit.*, pp. 110-111.

165. «No parece que sea la pasión por el conocimiento, la curiosidad intelectual, la precisión dialéctica de los conceptos lo que, como en los diálogos platónicos, domine entre lo que los epicúreos nos transmiten. Ni siquiera las tres Cartas que conservamos de Epicuro están libres de esa tonalidad afectiva, absolutamente nueva en un escrito filosófico, que derrama sobre hombres concretos, sobre vidas concretas "el bálsamo" del conocimiento y la sabiduría, para que les sirva en la lucha por la vida feliz, por la serenidad, por el gozo» (E. Lledó, *El Epicureísmo*, Barcelona, Montesinos 1984, p. 126).

166. Esta es la razón por la cual Epicuro recurrió al atomismo democríteo.

167. La Academia era un proyecto científico-político y el Liceo lo era científico; el Jardín era un proyecto sólo de amistad salvaguardadora del mundo.

su concepción de felicidad humana (los dioses son indiferentes, imperturbables, felices, distantes).
— Inicia una radiografía de lo humano individual, del cuerpo, los placeres y los dolores.

Los placeres estables —catastemáticos— son la carencia de dolor en el cuerpo *(aponía)* y la imperturbabilidad del alma *(ataraxía)*: es decir, la estabilidad denodadamente buscada y anhelada en una época de inseguridades y pérdida de horizontes.

Teorías empiristas, sensualistas y representacionalistas del conocimiento y teorías atomístico-materialistas sirvieron de base justificativa a Epicuro.

En estas filosofías no hay nada —o poco— parecido a la filosofía anterior: no hay una teoría o método que aprehendiese la epifanía del ser; la φύσις como desocultamiento (y su correspondiente ἀλήθεια) han desaparecido; se ha pasado a una analítica empirista del individuo (¿modelo?: la medicina); las ciencias particulares, astronomía, matemáticas, geometría, etc., se desarrollan altamente, como hemos indicado en el programa, pero ya no forman parte de una filosofía unificada del ser.

El último desarrollo lógico de estas tendencias es el escepticismo, «el escepticismo corona la concepción de la subjetividad de todo saber, al substituir en términos generales el ser del saber por la expresión de la apariencia» (Hegel, *op. cit.*, p. 420).[168]

En un mundo de inestabilidades nada es estable, ni el mundo exterior, ni los sentidos, ni los conceptos, ni el lenguaje. Este podría ser el tema del escepticismo. El lenguaje no sirve ya, isomórficamente con el Ser, para lograr la patencia del Ser, sino que se utiliza ahora para criticar y dudar de todo.

No tiene sentido, pues, hablar de desocultamiento del ser, ni de verdad, ni de phýsis, ni de método.[169] Los

168. El subjetivismo no era nuevo en Grecia; ya en la época de la polis hubo tendencias diesgregadoras: las de los sofistas (A. Alegre Gorri, *La Sofística y Sócrates*, Barcelona, Montesinos, 1986).

169. Algo de esto ya estaba preanunciado en Gorgias,

tropos disolventes de todo criterio de ser y de verdad son:

— La diversidad de la organización animal.
— La diversidad de los hombres.
— La diversidad en cuanto a la organización de los instrumentos de los sentidos.
— La diversidad de las circunstancias en el sujeto.
— Las distintas posiciones, distancias y lugares.
— La mezcla.
— Cohesión, magnitud o cantidad de las cosas, que las hace aparecer distintas.
— Relatividad de las cosas.
— Rareza o frecuencia con que acaecen las cosas.
— Relatividad de las leyes, usos y costumbres.
— Diversidad de opiniones.
— La caída en el progreso infinito (ἡ εἰς ἄπειρον ἔκπτωσις).
— El de la hipótesis.
— El de la reciprocidad o prueba circular.

¡La polis disgregada, el ser desaparecido, la irrupción del sensualismo y terapia sobre el individuo, la disolución de toda posibilidad de criterios de conocer! [170]

Hablando del período helenístico, dice J. J. Pollitt (*op. cit.*, p. 123 y ss.): «Este distanciamiento respecto de los problemas de la colectividad, y el consiguiente

170. Citaremos las palabras de M.A. Granada, cuando escribe: «Se acostumbra a pensar, erróneamente, que el helenismo es (en filosofía, religión y cultura) un corte brusco y una decadencia con respecto a la Grecia clásica, determinado por factores exógenos (los eventos políticos, económicos; la acción universal de Alejandro Magno). Sin embargo —aunque ciertamente el último cuarto del siglo IV a. J.C. marca un giro decisivo en el pensamiento griego— no es menos cierto que las bases estaban ya puestas con anterioridad (con Platón y Aristóteles). El helenismo es el desarrollo de su herencia en la nueva coyuntura de Alejandro y los diádocos que ponía fin a la larga crisis de la polis» (*op. cit.*, p. 105).

Un libro espléndido para mostrar la evolución y los cambios en el mundo del arte es el de J.J. Pollitt, *Arte y experiencia en la Grecia clásica*, Bilbao, Xarait Ediciones, 1984.

interés por la experiencia emotiva personal, se convirtió en el principal de los nuevos factores que informaron el arte del siglo IV.

»Aun cuando un movimiento determinado estuviera concebido para el público, como el templo de Atenea Alea en Tegea, sus autores hablaban como individuos a otros individuos, y no en nombre de los miembros de una polis, o para ellos. La época helenística fue un período de reajuste psicológico en que la vida comunitaria y los ideales de una sociedad limitada, familiar, perdieron gran parte de su fuerza.

»Ciudades como Alejandría y Antioquía eran en algunos aspectos como las ciudades modernas, en las que la comunidad ha crecido tanto que se ha vuelto impersonal. Y en un entorno urbano impersonal, cada hombre se ve por necesidad devuelto al mundo de su experiencia privada».

Y explica con detalle cómo en el mundo del arte, de la arquitectura y de la escultura, y la pintura, sucedió un proceso parecidísimo al de la filosofía: se pierden o abandonan los temas narrativos (la filosofía del Ser) para pasar a la exploración de la experiencia personal y de la emoción humana: se esculpe o pinta, ahora, el dolor, la muerte, la ternura humana, el humor; se parodian los grandes mitos de antaño, justo como Epicuro critica al áureo Platón, ¿ejemplo? Apolo Sauróktonos de Praxíteles, el atractivo sensual, la Afrodita de Cuido de Praxíteles, la ilusión de los sentidos, etc.

El arte y la filosofía corren en estrecho paralelo. Hemos cerrado el ciclo de la filosofía griega, al hilo de la aparición, auge y disgregación de la polis.

El nervio de la filosofía del ser —pero ya subsidiario de los clásicos, especialmente de Platón y Aristóteles— se recuperó con el neoplatonismo y con el cristianismo.

Escribiremos algunas reflexiones en torno a lo que creemos es la esencia del cristianismo y nos demoraremos en su más genuino representante en la época antigua: san Agustín (por razones de espacio no nos deten-

dremos en todos y cada uno de los autores reseñados en el programa).

La doctrina del cristianismo es una *verdad revelada*: no es descubierta, ni vista, ni intuida, ni deducida.

Ello quiere decir que hay un cambio de paradigma respecto de la filosofía griega: ahora el Λόγος son las doctrinas *dichas*, reveladas por Dios; el Λόγος es palabra, que es escándalo para la razón y los sentidos, pero que debe ser creída. Por eso, el lema de san Agustín, que es el genuino lema cristiano, es: *Nisi credideritis, non intelligetis.*

Originariamente, el cristianismo no es una filosofía. El cristianismo plantea una situación paradójica y muy especial: es una creencia, una πίστις, una δόξα, pero no sensible (como lo era en el mundo griego), ni intelectual, sino supra-sensible y supra-intelectual. A esa creencia se la llama fe. La ἀλήθεια es la aceptación del Λόγος divino. Volvemos a la situación inicial de la filosofía griega, pero desde otros presupuestos: la ἀλήθεια es el desocultamiento y, por lo tanto, la epifanía de algo oculto y que graciosamente es revelado al hombre: el Λόγος divino.

¿Es *dramático* ese desocultamiento? Ciertamente: la encarnación de Jesús se saldó con su muerte... pero también con su posterior resurrección.

Ahora bien, si los misterios revelados superan a la razón no son, al menos, irracionales.

Una de las tareas que competió a los cristianos fue mostrar la no irracionalidad de los dogmas revelados.

Pero, por otro lado, la mente humana es como es, a saber: científicamente curiosa; por ello intentó, en general, fundamentar filosóficamente los dogmas de la fe. Primero es la fe y luego la razón coadyuvante. Y es entonces cuando vuelven sus ojos y sus mentes (los ojos de la mente) a la gran filosofía griega. Ella hablaba de ser, verdad, ciencia, método, naturaleza, esencia, substancia, etc.[171]

171. En general, se intenta una ciencia sistemática unificada a partir de Dios. La ciencia unificada deductiva a partir de un

Veamos cómo san Agustín se apropia de estos conceptos.

¿Qué es el ser? Siguiendo a Platón, que distinguía entre el mundo de los sentidos y el mundo ideal, el verdadero ser, necesario, universal, eterno, san Agustín dirá que el verdadero Ser es aquello que siempre es idéntico a sí mismo *(vere esse est semper eodem modo esse)*. Lo que siempre es Dios.[172]

¿Qué es la verdad? ¿Cuál es el contenido de la verdad? En el hombre hay ideas (puestas en proposiciones, proposicionadas) que provienen de los sentidos; pero éstos son cambiables y mudables; las proposiciones de ellos provenientes no pueden, por lo tanto, ser verdades absolutas; tampoco la verdad absoluta puede provenir de mí, que soy cambiante y mudable. Sin embargo, hay en mí proposiciones absolutamente verdaderas, apriorísticamente verdaderas, como que hay que hacer el bien y eludir el mal. ¿De dónde provienen esos *a priori* verdaderos?: de Dios.[173] *La verdad es el descubrimiento del Ser, que es Dios, y las reglas inmutables, reflejo de Dios en el hombre.*

El alma *es*, porque es *imagen* de Dios. Y el alma de-

---

solo principio ya había sido buscada por el neoplatonismo y en concreto por Plotino. El Uno es la plenitud misma: decir Uno es decir Bien. «En la teoría plotiniana del Uno convergen la unidad del Ser de Parménides, la difusividad del Bien de Platón, la trascendencia del Logos de los estoicos. Es la expresión más acabada de cómo el mundo antiguo entendió la plenitud del principio —arché—» (Flórez Miguel, Cirilo, «Plotino», en *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, 1983, p. 176). De acuerdo a la categoría de procesión y/o iluminación explicará Plotino que *toda la realidad* procederá del Uno.

172. La manera como aquí se procede es la siguiente: se recupera el genuino sentido de ἐπιστήμη de la filosofía clásica griega: la ἐπιστήμη versa sobre contenidos inmutables y universales; aquí cambia el contenido: en vez de ideas o de Ser, el contenido de la nueva ciencia es Dios. *O alieter*, cambia la semántica de lo inmutable y universal y eterno: ahora es Dios.

173. Obsérvese cómo el sistema agustiniano es una mezcla de Sócrates, Platón, más un método que, mucho más tarde, hará famoso Descartes. Todo justificado por o deducido desde Dios.

sarrolla o autodespliega, o mejor, descubre, aquellas verdades que se fundan en Dios o efunden de él.

El alma posee unidad, identidad consigo misma; en eso se asemeja a Dios; por eso es imagen de Dios. El alma unifica los eventos, porque retiene el pasado: el tiempo se funda en el alma y en su función, la memoria. El alma *es*, *entiende* y *ama*.

Entre filosofía griega y cristianismo hay, sin embargo, una gran diferencia: el tema de la creación. Recordemos a Platón: para el Académico, la creación era la ποίησις, *la confectio* consistente en que el Demiurgo, mirando y contemplando las ideas, exteriores a él, ordenaba, según ellas, la materia. Κόσμος era orden bello para los griegos. San Agustín identifica las ideas, lo inteligible, con Dios: las ideas son consustanciales a Dios.

En el mundo griego, los dioses estaban dentro del mundo; para el cristianismo (para la filosofía judía), Dios está fuera del mundo; y sólo Dios es eterno. Dios crea el mundo *ex nihilo* (se decía en II *Macabeos*, VII, 28, y *Hechos*, XVII, 24); en san Agustín el proceso de creación sucede así: todas las cosas, todos los seres preexisten en la mente de Dios «como el plan de un mueble es concebido por el carpintero antes de fabricado» (*De Genesi, ad. lit.*, V, 29). A través de la creación —pues eso es la creación— la realidad se fisicoefectiviza.

Crear es la transformación de las ideas en existencia cuanta.

Con las cosas cuantas, con la creación, comienza el tiempo. Dios crea la materia uniforme y en ella deposita los gérmenes de los que irán saliendo las cosas.

Últimas precisiones

Como se verá, esta memoria-programa contiene tres partes: una primera, que es una introducción en la que explicamos cómo surge el discurso filosófico, cuál es su especificidad, y cómo la filosofía griega no puede explicarse sin interrelacionarla con otros campos del saber;

una segunda, que es el programa propiamente dicho, pero con una importante particularidad: lo hemos acompañado de tantas notas cuantas hemos creído necesarias; con las notas perseguimos dar una explicación del programa; un programa no puede limitarse a una lista descriptiva, sino que debe ser contextualizado-explicado y bibliografiado; sólo así tiene sentido y sólo así el autor del programa muestra que conoce lo descrito; y una tercera, que hemos titulado «Justificación del programa». La explicación-contextualización, el aspecto extensivo del programa se encuentra en la segunda parte; en la tercera explicamos el programa concentradamente y desde una perspectiva: los avatares de la «gran cadena del ser» y los términos filosóficos a él asociados y que constituyen la esencia del pensar occidental.

Deseamos resaltar que hemos pretendido confeccionar un programa total, es decir, un programa en el que, si por un lado hemos aislado las argumentaciones filosóficas y a los filósofos que las mantuvieron, por otro hemos traído a colación otros aspectos de la cultura griega. Esta manera de hacer supone una manera de entender la historia de la filosofía griega. Somos conscientes de que existen diversas formas de abordar la historia de la filosofía, fundamentalmente dos: una diría que la historia de la filosofía sería el estudio de ciertas específicas maneras de argumentar, que han pasado a la historia como filosóficas. Generalmente, el discurso llamado filosófico se distingue o caracteriza por ser un movimiento y una cristalización abstracta de conceptos que se constituyen en filosofemas que, a su vez, devienen sujeto de investigación filosófica posterior. La otra manera de entender la filosofía (en realidad, por lo que en seguida diremos, no se trata de maneras opuestas, o mejor, no *deben* ser maneras opuestas; nosotros hemos procurado una síntesis que vamos a explicar) consistiría en primar el discurso filosófico pero mostrando cómo se sitúa entre otros discursos, el de la ciencia, el de la política, el de la tragedia, el de la literatura, y cómo el discurso filosófico ha surgido de los otros, pero cómo

también *informa* a los otros discursos, y también cómo los otros discursos, a veces, son filosóficos aun cuando tengan otra forma. El discurso filosófico se encuentra en relación dialéctica, de dependencia e influencia con los otros discursos.

Todo esto se ve muy bien, especialmente, en la filosofía griega. Por eso hemos escrito tanto sobre la tragedia, sobre ciencia, sobre política y literatura, sobre arte.

No se trata, como en algunos malos manuales o libros, de superponer, o poner uno tras otro, los diversos discursos, y entre ellos, el filosófico. Se trata de algo más importante, sugerente, profundo y filosófico: *se trata de ver lo filosófico en todo; cómo surge del todo y al todo revierte; se trata de ver lo específico universal en las totalidades concretas, que dejan de ser concretas desde el momento que aprehendemos y aislamos en ellas las especificidades universales en ideas existentes.*

Creemos que esta manera de proceder habrá quedado clara en nuestro programa, distinto a causa del específico modo como lo hemos confeccionado: *parmenídeamente*, a saber, mostrando cómo en los diversos discursos van cristalizando términos filosóficos por excelencia: ser, verdad, razón, método, etc.

Concluiremos con algunos ejemplos, a los que ciertamente ya nos hemos referido a lo largo del programa, pero que ahora deseamos aislar.

Además, nosotros hemos ejemplificado lo que decimos, proponiendo una hipótesis, que creemos que ha sido probada —la hemos transformado en tesis—, tanto en las argumentaciones ofrecidas en el presente programa como en una publicación nuestra (A. Alegre Gorri, *Estudios sobre los presocráticos*, Barcelona, Anthropos, 1985), a saber: que la filosofía comienza propiamente con Heráclito. He aquí los ejemplos prometidos:

1. Filosófico es el *Poema* de Parménides. ¿Por qué?, porque investiga con un método *racional* la *verdad* del *ser.*

1.1. Pero también *racional* era el método mate-

mático-geométrico en el que indudablemente se inspiró el *Poema*.

2. Filosóficas son las doctrinas de Platón porque buscaba la verdad del Ser (en las ideas). La verdad, para el Académico, es total; es decir, desde las ideas se ilumina la verdad de la ética, de la política, de las ciencias, etc.

2.1. Pues bien, también los trágicos buscaban la verdad; la verdad del hombre *(Edipo, rey)*, la verdad racional de la polis (la *Orestía*), etc.

3. Filosófica, por excelencia, es la teoría aristotélica de las causas.

3.1. Pues bien, de acuerdo con la teoría de las causas, porque la contienen, aun cuando no hubiera habido ningún genio aún que la hubiere descubierto, se pueden analizar otros discursos y otras realidades: la historia, la tragedia (dicha tarea la realiza Aristóteles en la *Poética*), como el mismo Aristóteles nos enseña.

4. La religión griega, mejor, las diversas formas de religiosidad griega, ofrecía diversas cosmovisiones, poseía diversas prácticas, ritos, etc.

4.1. Ahora bien: percatarse de la esencia, de lo universal de las religiones, por ejemplo, que todas tienen que ver con la inmortalidad, con el deseo de eternizar el ser, nuestro ser, con la vida y la muerte, con la felicidad sempiterna, a lo cual reordenan todas las prácticas rituales, eso es algo que competió a Heráclito. Liberar ese universal es hacer filosofía.

4.2. También es hacer filosofía percatarse, dentro de la multifacetividad de las formas religiosas, de la existencia de las formas universales, que se hallan en relación de oposición, pero también, en su oposición, de complementariedad y síntesis, la apolínea y la dionisíaca. Tal heraclítea manera, filosófica por lo tanto, de ver la religión griega se la debemos a Nietzsche.

A la luz de estas ideas, tanto polimáticas, como filosóficas, hemos confeccionado nuestro programa. Se trata de un programa muy completo, maximalista diríamos, horizontes a conocer por todo alumno que estudie historia de la filosofía antigua.

La ley especifica la presentación de un programa-proyecto-memoria docente; pero la docencia va indisociablemente unida a la investigación: sin investigación no puede haber docencia. Creemos que el programa ya refleja aquellos temas en los que más hemos investigado y profundizado, y sobre los que, evidentemente, hemos publicado: la religiosidad griega, el mundo de la mitología, los presocráticos, la tragedia ática y Platón. Pero ahora queremos referirnos a las investigaciones que tenemos en curso y futuras, que, en muchos casos, van asociadas a compromisos editoriales de publicación que hemos adquirido. Puesto que ya nos hemos extendido mucho, seremos ahora sucintos y sólo indicaremos los proyectos de investigación.

1. *Sobre el mito platónico de la Caverna*

Nuestra tesis doctoral fue una visión de la filosofía de Platón, de todo su *corpus*, a la luz de su espléndido mito de la Caverna; pero no sólo de su filosofía, sino también de la filosofía griega en general hasta Platón, es decir:

qué mentalidades, filosofías, concepciones religiosas, eventos políticos e instituciones estarían representadas, y por qué, en la figura de los prisioneros de la Caverna; cuáles y por qué en los porteadores-engañadores de los prisioneros, así como la indicación de los procesos de salida (la παιδεία platónica).

Es este un tema recurrente que nos atrae y nos parece esencial en la filosofía de Platón y sobre el que pretendemos seguir investigando.

2. *El tema de la Academia platónica*

Es este un tema bonito e interdisciplinar. Existe mucha bibliografía (mejor: no mucha, pero sí suficiente) sobre las *doctrinas filosóficas* mantenidas en la Academia, tanto en tiempos de Platón como de sus sucesores.

De todas formas, hay un problema no suficientemente aclarado; a saber: el de las doctrinas no escritas de Platón. Con este tema está íntimamente relacionado uno tan importante como el del Bien. Pero hay otros aspectos menos conocidos y menos tratados de la Academia, a saber: su actividad política, que fue muy intensa e importante, como se deduce de las cartas del Académico; Jaeger, en su *Aristóteles*, ha insistido mucho en este aspecto, sobre todo para mostrar las implicaciones políticas del primer Aristóteles. Evidentemente, el tema está relacionado con los ideales políticos de Platón plasmados en la *República* (que nosotros creemos que es la magna carta fundacional de la Academia) y con sus experiencias sicilianas. Kurt von Fritz ha escrito sobre esto último. Pero ¿cómo estaba organizada la Academia de Platón? ¿Qué estatutos tenía, si los tenía? ¿Cómo era financiada? ¿Cómo se impartían los cursos? ¿Qué personajes pasaron por ella? ¿Quiénes eran? [174] ¿Cómo es-

174. De esta última pregunta algo sabemos por los diálogos del propio Platón, pero aún queda mucho por investigar. Una novedad importante en la modernidad nos parece el Círculo de

taba urbanística y arquitectónicamente construida? [175]

Poco sabemos de esto último, pero algo sabemos por Pausanias *(Descripción de Grecia)* y por Cicerón *(De finibus)* que la visitó en su tiempo. Este tema nos interesa sobremanera y creemos que una investigación, y posterior publicación al respecto, sería de máximo interés.

Pensamos que lo mismo podría hacerse con el Liceo y el Jardín.

3. *Trágicos - Platón*

Sabidas son las tempestuosas relaciones maritales, es decir, de amor y odio, entre Platón y los trágicos. Lo que la literatura filosófica conoce bien, porque Platón es muy explícito en sus diálogos, son las relaciones de odio, pero se sabe menos de las amorosas. Sabemos (Diógenes Laercio informante) que Platón, de joven, habría escrito alguna tragedia, que habría quemado al encontrarse con Sócrates.

Pero llama mucho la atención la similitud formal entre las tragedias y algunos diálogos (no los últimos, por supuesto) de Platón. García Gual, en la *Introducción a la traducción del Protágoras* para Gredos, ha tratado en profundidad el tema. Nosotros pretendemos investigar esta problemática, que es interesantísima, porque puede dar cuenta de algo realmente importante, a saber, por qué Platón escogió un género absolutamente genial de exponer la filosofía: el diálogo.[176] Este tema lo trabaja-

---

Viena, una especie de Instituto superior de filosofía, interdisciplinar, al que acudían miembros de todos los campos del saber; pues bien, la Academia de Platón fue justamente eso.

175. El lugar de ubicación se conoce perfectamente.

176. Luego, en épocas posteriores, modernas, Platón ha tenido imitadores, pero toda imitación es parodia. Los posteriores no son diálogos, sino monólogos sistemáticos superpuestos. El diálogo como género filosófico sólo se pudo dar en un momento de Grecia, como *genial* resultado y recreación de tres va-

remos porque, además, tenemos un compromiso con una editorial de Barcelona para escribir un libro sobre la tragedia ática.

4. *El tema del Bien*

Este tema ha generado ríos de tinta y de bibliografía, pero, en nuestra opinión, no está suficientemente clarificado. Generalmente el Bien es entendido *ontológicamente*; pero nosotros sospechamos que posee una vertiente *metodológica* muy acusada. En nuestra tesis doctoral, presentada en la Universidad de Barcelona en 1984, así como en nuestras publicaciones sobre Platón, hemos abierto esta línea de investigación metodológica, que seguiremos profundizando.

5. *El mito de la Atlántida*

Desde las investigaciones de P. Vidal-Naquet ha quedado suficientemente claro que es tarea baldía buscar en algún lugar la Atlántida. Se trata de una pasmosa fabulación de Platón para mostrar cómo la Atenas primitiva, la añorada por Platón, se transformó en un poderío militar-naval cual el de los Atlantes (i.e., en el imperialismo talasocrático ateniense).

Por supuesto que los trabajos, finos y cultísimos, sabios, de P. Vidal-Naquet son insuperables. Pero nosotros pretendemos, a la luz de este mito, mostrar la visión que tenía Platón de su ciudad y reconstruir la historia platónica de la historia de Atenas.

---

riables: la tragedia, la específica manera de filosofar de Sócrates y la existencia de una civilización *agonal*. Hemos subrayado el adjetivo «genial» porque sólo Platón, en su tiempo, y nadie más, usó tan perfectamente del diálogo.

Todo conocedor de Platón sabrá que aquí hay un problema.

Platón dice, en el *Sofista* (y resumimos mucho, pues sólo nos interesa plantear el problema) lo siguiente:

«*Extranjero:* Ya comprendo: pero al menos reconocerán que si conocer es hacer algo, ser conocido será acontecerle algo a uno. Y el ser, que según este razonamiento, es conocido por el acto cognoscitivo, en cuanto es conocido, recibe al acontecerle tal cosa un *movimiento*, lo cual decíamos que no era posible que aconteciera a lo que está en quietud.

»*Teeteto:* Justamente.

»*Extr.* ¿Y qué más, por Zeus? ¿En verdad nos daremos tan fácilmente por convencidos de que el *movimiento* y la *vida* y el *alma* y la *prudencia* no existen en el ser total, y que este ser ni vive ni piensa, sino que es algo augusto y venerable, carente de inteligencia, que se mantiene quieto y sin movimiento?

»*Teet.* Entonces, extranjero, admitiríamos una proposición bien terrible.

»*Extr.* ¿Diríamos entonces que tiene inteligencia, pero no vida?

»*Teet.* ¿Y cómo?

»*Extr.* ¿O diremos que en él se dan ambas cosas, pero no que las tenga en su alma?

»*Teet.* ¿Y cómo podría tenerlas de otra manera?

»*Extr.* ¿Diremos entonces que tiene inteligencia, vida y alma, pero que siendo un ser animado se mantiene absolutamente inmóvil?

»*Teet.* Todas estas alternativas me parecen absurdas.

»*Extr.* Entonces lo que se mueve y el movimiento hay que reconocer que son seres (καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα)» (*Sofista*, 248e 1/249b 5, traducción de A. Tovar).

Parece que aquí ὡς ὄντα debe ser traducido como rea-

lidad, es decir, las cosas que hay, lo que existe. Y el conjunto de las cosas que existen contiene los siguientes elementos: el alma, las ideas, la vida —como consubstancial al alma— y el movimiento que sería la cualidad cognoscitiva del alma, cuando se realiza, cuando se efectiviza, es decir, cuando conoce las ideas. (Véanse los subrayados.)

Mi pregunta y el tema que yo me propongo investigar a fondo es: *¿es la idea-movimiento una cualidad relacional del acto de conocer el ser (las ideas) el alma?*

Ello nos lleva, si la respuesta es afirmativa, a introducirnos comprensivamente en el meollo de la teoría platónica de las Ideas: el movimiento es una *idea-cualidad-relación* muy especial y fructífera: permite conocer las ideas (pues el conocer es movimiento), pero también es la condición de posibilidad del mundo material (las cosas materiales están en continuo movimiento); no sería acorde con el pensar de Platón afirmar que el movimiento es inferido de la observación de las cosas que se mueven; en Platón la cosa funciona al revés: porque el movimiento es una idea-cualidad del alma, entonces podemos entender que haya movimiento físico; ahora bien: ¿no son dos tipos de movimiento distintos, el movimiento-idea-cualidad relacional alma-ser y el físico? Evidentemente son distintos. Entonces, el movimiento-ideal-cualidad de la relación cognoscitiva alma-ser (ideas) es sólo acto de conocer las ideas. Pero cuando conocemos las cosas materiales, las conocemos en tanto en cuanto conocemos la participación existente entre ideas y cosas (las cosas participan de las ideas).

¿Y no se produce la misma relación que la cognoscitiva entre alma-ser? Parece que el acto es el mismo. Si no hay la misma relación, la diferencia debe estar en el grado de perfección: es decir, es más perfecto (¿a lo único que se le podría llamar movimiento-cognoscente?) que el alma conozca el ser que el alma conozca las cosas.

Algunas conclusiones se pueden extraer:

— En la época del *Sofista*, Platón estaría manteniendo el fuerte dualismo de la época del *Fedro*.

— Vemos la importancia que la teoría (¿órfica?) dualista alma-cuerpo tiene en Platón en la génesis de la teoría de las Ideas: existe el alma, sus cualidades (una de ellas conocer el Ser, i.e., movimiento), e ideas que conoce el alma; y existe lo material que conoce imperfectamente el alma imperfecta (en cuanto encarnada).

Estos son algunos de los temas que actualmente más nos preocupan y sobre los que comenzamos a investigar y sobre los que seguiremos investigando en profundidad y que presentamos, por lo tanto, como proyectos de investigación, segunda parte de esta memoria.

BIBLIOGRAFÍA

Advertencias

1. Se citarán solamente aquellas obras relevantes para la comprensión de la historia de la filosofía antigua y aquellas que hayan supuesto aportaciones investigatorias.

2. Citaremos las obras que conozcamos.

3. La bibliografía será, en parte, brevemente comentada; sólo así es operativa.

4. Es tan abundante la bibliografía sobre un período tan amplio como es la historia de la filosofía antigua que no tenemos más remedio que hacer una drástica selección.

5. La numeración en la bibliografía se corresponde exactamente con la numeración y temas del programa. Cuando de un autor del programa no doy bibliografía, se corre automáticamente al siguiente número.

TEMA 1. EL PENSAMIENTO PREPOLÍTICO. EL MODO MITOLÓGICO DE VER EL MUNDO. EL PASO DEL MITO AL LOGOS. BIBLIOGRAFÍA SOBRE RELIGIOSIDAD GRIEGA

Fuentes

Fijar las fuentes de la mitología griega no es tarea fácil, ya que ellas son el resultado de una sedimentación que va desde los poemas homéricos —que, a su vez, reflejan mitos muy anteriores— hasta los eruditos comentarios de los bizantinos del s. XII.

Ya en la Antigüedad hubo varias tendencias transmisoras del mito y las leyendas:

1. Las obras literario-cosmogónicas de los griegos; así la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, la *Teogonía* de Hesíodo, las *Teogonías órficas*; la poesía griega vive del mito y de las leyendas, tanto la lírica coral como el ditirambo o la tragedia. Por ello, el estudio de las fuentes del mito ha de tener en cuenta todo este material poético.

2. Las transcripciones directas de la tradición oral; así Pausanias, en *Descripción de Grecia* (s. II de nuestra era) y Estrabón *(Geografía)*

3. Las fuentes eruditas, que comprenden comentarios y tratados eruditos clasificadores del mito. Este trabajo, que puede parecer moderno, ya comenzó en la Antigüedad. Lo inició Hecateo de Mileto (s. VI a. J.C.), con cuatro libros de *Genealogías*. Hecateo inicia una corriente interpretativo-ordenadora del mito que podemos llamar histórica, pues entiende que la mitología es una parte de la historia.

Siguen la misma dirección Acusilao de Argos, Ferécides de Atenas, Helánico de Mitilene y Heródoto de Heraclea del Ponto (s. V a. J.C.).

Con el siciliano Evémero (s. IV a. J.C.) surge el evemerismo: tal doctrina afirma que los dioses son humanos ensalzados por sus méritos a causa de sus servicios a la humanidad.

El evemerismo trataba de racionalizar el mito, de hacerlo asequible al sentido común. Un continuador de Evémero fue Diodoro de Sicilia (s. I a. J.C.). Algún discípulo de Evémero habría escrito varios libros sobre los acontecimientos increíbles (Περὶ ἀπίστων).

4. En la época helenística aparecen las «colecciones», entre las que destacan la del gramático Apolodoro (s. II a. J.C.), que recogió los mitos, sistematizándolos; su *Biblioteca* se divide en: teogonía, inicios de la raza humana y, finalmente, las leyendas tebanas, argivas y áticas. Destaca también el *Epitome* de Juan Tzetzes.

Estos compendios continuaron en el mundo romano: destacan las *Transformaciones* de Antonino Liberal (s. II d. J.C.) —que trabajó sobre las *Metamorfosis* de Nicandro (s. II a. J.C.); las *Metamorfosis* de Ovidio; también es digno de mención el gramático Higinio, que escribió *Fábulas* y *Astronomía poética*. Hay una colección anónima, transmitida por un manuscrito del Vaticano: *Mitógrafo* del Vaticano (G.H. Bode, ed., en *Scriptores rerum mythicarum latini*, 2 vols., Celle, 1834).

Otra fuente de gran valor para conocer los mitos es la de los primeros escritores cristianos, que citaron los mitos para combatirlos.

Todo este material se halla en:

ANTONINO LIBERAL, *Transformationes*, ed. Westermann, Mythographi Graeci, Brunswich, 1843, pp. 200-238.

APOLODORO, *Biblioteca*, ed. G. Frazer, Londres-Nueva York, Col. Loeb, 2 vols., 1921.

APOLONIO DE RODAS, *Argonáutica*, ed. R.C. Seaton, Londres-Nueva York, Col. Loeb, 1921 (escolios ed. C. Wender, Berlín, 1935).

DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublín-Zurich, Weidmann, 1972[16] (unveränderter Nachdruck der 6 Auflage de 1951). Contiene informaciones, noticias y doctrinas de Orfeo, Museo, Epiménides, Hesíodo, Ferécides de Siro, Acusilao...

DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca Histórica*, Leipzig, ed. Bekker-Dindorf-Vogel, 1888-1906.

Epicorum Graecorum Fragmenta, Leipzig, ed. Kinkel, 1877.
ERATÓSTENES, *Catasterismoi*, ed. Westermann, páginas 239-267.
ESQUILO, *Tragédies*, ed. P. Mazon, Les Belles Lettres, París, 1920.
—, *Tragèdies*, Barcelona, Bernat Metge, 1932-1934, traducción Carles Riba.
—, *Tragedias*, Madrid, Gredos, BCG, 1987, traducción y notas de Bernardo Perea Morales; introducción general de Manuel Fernández Galiano. Se trata de una introducción estupenda; la erudición en ella contenida es de gran calidad. La recomendamos vivamente.
ESTRABÓN, *Geografía*, ed. H.L. Jones y J.R.S. Sterret, Londres-Nueva York, Col. Loeb, 1917-1932.
EURÍPIDES, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 3 vols., 1980, introducción, traducción y notas de J.M. Guzmán Hermida.
Fragmenta Historicorum graecorum, ed. C. y T. Müller, París, 5 vols., 1841-1870.
HERODOTO, *Historia*, Madrid, Gredos, 1977 y ss.
HESIODO, *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1978.
HESIQUIO, *Lexicon*, ed. Manke, Jena, 5 vols., 1858-1868.
HIGINIO, *Fabulae*, ed. J.H. Rose, Leyden, 1934.
—, *Astronomia Poética*, ed. Van Staveren, Amsterdam, 1742.
HOMERO, *L'Iliada*, ed. P. Mazon, París, Les Belles Lettres, 4 vols., 1927 y ss.
—, *L'Odysée*, ed. V. Bérard, París, Les Belles Lettres, 3 vols., 1924-1925.
OVIDIO, *Les Métamorphoses*, ed. Lafaye, París, Les Belles Lettres, 3 vols., 1969.
PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, Barcelona, ed. Orbis, 1986; traducción de Antonio Tovar; introducción de A. Alegre Gorri; se trata de una reimpresión de la traducción de A. Tovar de 1946 para Ediciones de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valladolid.
—, *Sur les traces de Pausanias*, de Sir James George Frazer, París, Les Belles Lettres, 1923.

SÓFOCLES, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1981.
SUDA, *Lexicon*, ed. Gaisford, Halle y Brunswich, 4 vols., 1859.
Tragicorum Graecorum Fragmenta, ed. Nauck, 2.ª edición de 1869.
WAGNER, R., *Mythographi Graeci*, Leipzig, 4 vols., 1894-1902.

Diccionarios

DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, París, 5 vols., 1873-1919.
GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981.
PAULY-WISSOWA-KROLL, *Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1894 y ss.
ROSCHER, W.H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Munich, 6 vols., 4 supl., 1884-1937.
ROSE, H.J., *A Handbook of Greek Mythology including its Extension to Rome*, Oxford, 1933.

Bibliografía secundaria

BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de la devination dans l'Antiquité*, París, 4 vols., 1879-1882.
CORNFORD, F.M., *From religion to philosophy: A study in the origins of western speculation*, Londres, 1912.
DECHARME, P., *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origins au temps de Plutarque*, París, 1904.
DETIENNE, M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, Maspero, 1967 (hay traducción castellana en Madrid, Taurus, 1983).
—, *La muerte de Dionisos*, Madrid, Taurus, 1983.
—, *Los jardines de Adonis*, Madrid, Akal, 1983.

DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980.
DUMÉZIL, G., *Le festin d'immortalité. Étude de mytologie comparée indo-européene*, París, 1924.
FRAZER, J.G., *La rama dorada*, México, FCE, 1981.
—, *Pausanias's Description of Greece translated with a commentary*, Londres, 6 vols., 1913.
GARCÍA GUAL, Carlos, *La Mitología*, Barcelona, Montesinos, 1987. Estupenda visión de las diversas interpretaciones, según escuelas, de la mitología griega.
GERNET, L. y BOULANGER, A., *Le génie grec dans la religion*, París, Éditions Albin Michel, 1970.
—, *Anthropologie de la Grèce antique*, París, 1968.
GLOTZ, G., *La solidarité de la famille dans le droit criminal en Grèce*, París, 1904.
GUTHRIE, W.K.C., *The Greeks and their Gods*, Londres, 1950.
—, *Orpheus and Greek religion. A study of the Orphic Movement*, Londres, 1952.
JEANMAIRE, H., *Dyonisos. Histoire du culte de Bacchos*, París, 1951.
KÉRÉNYI, K., *Die Mythologie der Griechen*, Munich, 2 volúmenes, 1966.
KERN, U., *Die Religion der Griechen*, Berlín, 3 vols., 1926-1938.
KIRK, G.S., *El Mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1985.
MURRAY, G., *Five stage of Greek religion*, Oxford, 1925.
NILSSON, M.P., *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, Gredos, 1969.
RHODE, E., *Psyche. Seelenkult und Unterblichkeitsglaube der Griechen, Tübingen*, 2 vols., 1925 (hay traducción castellana en Barcelona, Labor, 1973).
SÉCHAN, L., *Sept légendes grecques suivies de l'étude des sources*, Gallimard, París, 1967.
SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955.
THOMSON, G., *Aeschylus and Athens. A study in the Origins of Drama*, Londres, 1945.

—, *Studies in Ancient Greek society*, Londres, 2 vols., 1961.
VERNANT, J.P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1981.
—, *Mythe et pensée chez les grecs*, París, Maspero, 1965 (hay ed. castellana en Barcelona, Ariel, 1973).
VIDAL-NAQUET, P., *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: El cazador negro*, Barcelona, Península, 1983.
WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. von, *Der Glaube der Hellenen*, Bâle-Stuttgart, 2 vols., 1959.

TEMA 2. SOBRE LA POLIS Y SU IMPORTANCIA

Fuentes

ARISTÓTELES, *La Constitución de Atenas*, edición y traducción de Antonio Tovar, Madrid, IEP, 1970.
HERODOTO, *Historia*, Madrid, Gredos, 1977 y ss.
JENOFONTE, *La república de los lacedemonios*, ed. María Rico, Madrid, IEP, 1970.
TUCÍDIDES, *La guerre du Péloponnèse*, ed. Jacqueline de Romilly, París, Les Belles Lettres, 1967, 6 vols.

Literatura secundaria

BURCKHARDT, J., *Historia de la cultura griega*, Barcelona, Iberia, 5 vols., 1974.
COLLI, G., *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1977.
COULANGES, F. de, *La ciudad antigua*, Barcelona, Iberia, 1971.
DETIENNE, M., *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Berchem-Bruselas, 1964.
EHRENBERG, V., *Aspects of the Ancient World*, Oxford, 1946.

—, *L'État grec*, París, Maspero, 1976.
FINLEY, M.I., *Grecia primitiva: La Edad de Bronce y la Era Arcaica*, Buenos Aires, Eudeba, 1974.
—, *El mundo de Odiseo*, México, FCE, 1975.
GLOTZ, G., *La cité antique*, París, 1928.
—, *La solidarité de la famille dans le droit criminal en Grèce*, París, Fontemoing, 1904.
—, *Le travail dans la Grèce ancienne. Histoire économique de la Grèce*, París, 1920.
GSCHNITZ, F., *Historia social de Grecia*, Madrid, Akal, 1987.
LESKY, A., *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1968.
MARAZZI, M., *La sociedad micénica*, Madrid, Akal, 1982.
MIRALLES, C., *De los siglos oscuros al VIII*, Bol. del Inst. Est. Hel., 3.2. (1969), pp. 39-55.
MURRAY, O., *Grecia Antigua*, Madrid, Taurus, 1980.
STRUVE, V.V., *Historia de la Antigua Grecia*, Madrid, Edaf, 3 vols., 1974.
VERNANT, J.P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1976[4].

Esta bibliografía cubre los aspectos económicos, sociales, políticos, legales, de transformaciones de sociedades y arqueológicos, desde Micenas hasta la formación de la polis.

TEMA 3. LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

Procederemos de la siguiente forma: primero ofreceremos las fuentes para todos los presocráticos; luego, la bibliografía secundaria para todos ellos, para, finalmente, ofrecer bibliografía específica de cada uno de ellos o de las escuelas.

3.1. El pensamiento científico técnico y cultura y su influencia en la filosofía; los presocráticos

Fuentes y recopilaciones de textos

CAPELLE, W., *Die Vorsokratiker. Fragmente und Quellenberichte*, Stuttgart, 4.ª ed., 1953.

CATAUDELLA, *I frammenti dei Presocratici*, Padua, 1958.

DIELS, H., *Doxographi graeci*, Berlín, 1958.

DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublín-Zurich, Weidmann, 1972.

DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos más ilustres*, Barcelona, ed. Orbis, 1985.

EGGERS LAN, C. y JULIÁ, Victoria E., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 3 vols., 1978.

FREEMAN, K., *The pre-socratic Philosophers*, Oxford, 1953.

KIRK y RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1974, versión de Jesús García Fernández.

MONDOLFO, R., *El pensamiento antiguo*, I, Buenos Aires, 1942.

VOGEL, C.J., *Greek Philosophy. A Collection of Texts Selected and supplied with some notes and explanations*, I, Leiden, 3.ª ed., 1963.

Literatura secundaria

ALEGRE GORRI, A., *Estudios sobre los presocráticos*, Barcelona, Anthropos, 1985.

AMSTRONG, A.H., *Introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1957.

BRUN, J., *Les présocratiques*, París, 1968.

BUENO, G., *La metafísica presocrática*, Oviedo, Pentalfa, 1974.

BURNET, J., *Greek philosophy. Thales to Plato*, Londres, 1955.

—, *Early Greek Philosophy*, Londres, 4.ª ed., 1958.

CALVO MARTÍNEZ, T., *Léxico y filosofía en los presocráticos*, Madrid, Anales del Seminario de Metafísica, vol. 6, 1971.

CORNFORD, F.M., *Principium Sapientiae. A Study of the origins of Greek Philosophical Thought*, Nueva York, 1965.

—, *From religion to philosophy*, ed. Harper, Nueva York, 1957.

FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, I: Grecia y Roma, Madrid, BAC, 1982. Esta obra contiene abundante material bibliográfico.

FRÄNKEL, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich, 1962.

FURLEY, D. y ALLEN, R.A., *Studies in Presocratic Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 2 vols., 1970-1975.

GARCÍA JUNCEDA, J.A., *De la mística del número al rigor de la Idea*, Madrid, ed. Fragua, 1975.

GIGON, O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basilea, 1945 (hay traducción castellana).

GOMPERZ, T., *Pensadores griegos*, I, Asunción del Paraguay, Guaranía, 1951.

GUTHRIE, W.H.C., *A History of Greek Philosophy*, I: «The Eearlier Presocratics and the Pythagoreans», Cambridge, 1962; II: «The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus», Cambridge, 1965.

HEIDEGGER, M., La interpretación heideggeriana sobre la filosofía griega está desparramada en casi todas sus obras. Por ello no tenemos más remedio que remitir al lector a la obra completa de Heidegger: *Gesamtausgabe*, editada por Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1978 y ss.

JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1952, traducción de J. Gaos.

—, *Paideia*, México, 1946, traducción de J. Xirau.

LLOYD, G.E.R., *Polaridad y analogía*, Madrid, Taurus, 1978 (se acaba de traducir esta espléndida obra que efectúa un exhaustivo análisis de los principales mo-

dos de argumentar en Grecia. El título de la edición inglesa es *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early greek thought*, Cambridge University Press, 1966.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la Filosofía*, vol. I: «Filosofía antigua y medieval», Madrid, ed. Istmo, 1984³. Estupendo manual, orientativo desde la perspectiva heideggeriana.

MONDOLFO, R., *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires, 1952.

—, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955.

—, *Arte, religión y filosofía de los griegos*, Buenos Aires, Columba, 1961.

MOREY, Miguel, *Los presocráticos*, Barcelona, ed. Montesinos, 1981 (se trata de una ágil visión de conjunto del panorama de la filosofía de los presocráticos).

NESTLE, W., *Von Mythos zum Logos*, Darmstadt, 1966.

PRÄCHTER, en UEBERWEG, F. y PRÄCHTER, K., *Grundiss der Geschichte der Philosophie*, I: «Die philosophie des Altertums», Basilea-Stuttgart, 1957.

ROBIN, L., *La pensée grecque*, París, 1948.

SCHUHL, P.M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, 1949.

SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955 (hay traducción castellana).

SOLMSEN, F., *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors*, Nueva York, 1960.

ZELLER, E. y NESTLE, W., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, I, Leipzig, 1920-1922.

3.2. Los pensadores jonios. Tales Anaximandro, Anaxímenes. Los milesios

A partir de ahora sólo ofreceremos bibliografía secundaria, pues las fuentes para todos los presocráticos ya han sido ofrecidas.

DICKS, D.R., *Tales*, Classical Quarterly (CQ), IX, 1959, pp. 294-309.
EGGERS LAN, C. y JULIÁ, V.E., *Los filósofos de Mileto*, Buenos Aires, 1975.
FARRINGTON, B., *Ciencia griega*, Barcelona, Icaria, 1974.
KAHN, C.H., *Anaximander and the origins of Greek Cosmology*, Nueva York, 1960.
—, «On early greek astronomy», *Journal of Hellenic Studies*, 90 (1970), pp. 99-116.
LLOYD, G.E.R., *De Tales a Aristóteles*, Buenos Aires, 1973.
MADDALENA, A., *Ionici Testimonianze e Frammenti*, Florencia, 1963.
VLASTOS, G., «Equality and justice in early Greek cosmologies», *Classical Philology*, 42, 1957, pp. 156-157.

3.3. **Jenófanes**

DEICHGRÄBER, K., *Xenophanes* περὶ φύσεως, Rheinisches Museum, 87, 1938, pp. 1-31.
UNTERSTEINER, M., *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Florencia, 1956.

3.4. **Heráclito**

ALEGRE GORRI, A., *Estudios sobre los presocráticos*, Barcelona, ed. Anthropos, 1985 (El caso de un críptico y lúcido filósofo: Heráclito, pp. 9-30).
CAPPELLETTI, A., *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Caracas, 1969.
GARCÍA CALVO, A., *Razón común*. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito, Madrid, Lucina, 1985.
GIGON, O., *Untersuschungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935.
HEIDEGGER, M. y FINK, E., *Heráclito*, Barcelona, Ariel, 1986.
KIRK, G.S., *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954.

MARCOVICH, M., *Heraclitus. Greek Text with a short Commentary*, Editio Maior, Mérida, 1967.
MONDOLFO, R., *Heráclito*, México, 1966.
RAMNOUX, C., *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, París, 1968.
REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt a. Main, 2.ª ed., 1959.
VERDENIUS, W.J., «Der Logosbegriff bei Heralklit und Parmenides», *Phronesis*, 11 (1966) y 12 (1967).
VLASTOS, G., «On Heraclitus», *American Journal of Philology*, 76, 1955, pp. 337-368.

TEMA 4. LAS ESCUELAS ITÁLICAS

4.1. **Pitágoras**

CORNFORD, F.M., *Plato and Parmenides*, Londres, 1939.
DELATTE, A., *Études sur la littérature pythagoricienne*, París, 1915.
—, *Essai sur la politique pytagoricienne*, Lieja, 1922.
—, *La vie de Pythagore de Diogène Laerce*, Bruselas, 1922.
FESTUGIÈRE, A.J., «Les Mémories Pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor», *Revue des Études Grecques*, 58, 1945, pp. 1-65.
FRITZ, K., «Pythagoras» y «Pythagoreer», en Pauly-Wissowa, *Real Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, 47, 1963, pp. 171-268.
LÉVY, I., *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, París, 1926.
MELERO BELLIDO, A., *Atenas y el pitagorismo*, Universidad de Salamanca, 1972.
MEUNIER, M., *Femmes pythagoriciennes, fragments et lettres*, París, Maisnie, 1980.
RAVEN, E., *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948.

Además, tenemos que recomendar la parte dedicada al pitagorismo en la *Historia de la Filosofía griega* de W.K.C. Guthrie.

4.2. **Alcmeón de Crotona**

HEIDEL, W.A., *Hippocratic Medicine*, Nueva York, 1941, pp. 41-49.

VLASTOS, G., «Isonomia», *American Journal of Philology* (AJPC), 74 (1953), pp. 337-366.

4.3. **Parménides**

ALBERTELLI, P., *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Bari, 1939.

BEAUFRET, J., *Le Poème de Parménide*, París, 1955.

BOWRA, C.M., «The Poem of Parmenides», *Class. Philol.*, v. XXXII, 1937.

COXON, A. H., «The Philosophy of Parmenides», *CQ*, 1934.

CALOGERO, G., *Storia della Logica Antica*, Bari, 1967.

CAPIZZI, A., *Introduzione a Parmenide*, Roma, Laterza, 1975.

CORNFORD, F.M., *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, Ariel, 1980.

—, *Plato and Parmenides*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1950.

—, «Parmenides' two ways», *Classical Quarterly*, XVII, 1933.

—, *Principium Sapientiae*, Cambridge Univ. Press, 1955.

CUBELLS, F., *Los filósofos presocráticos*, Valencia, Anales del Seminario de Valencia, 1965.

DIELS, H., *Parmenides' Lehrgedicht*, Berlín, 1897.

DIÈS, A., *Platon*, «Parménide» [Introducción], París, Les Belles Lettres, 1923.

FRÄNKEL, H., *Parmenidesstudien, versión* revisada incluida en *Wege und Formen des frühgriechischen Denkens*, Munich, 1955.

GADAMER, H.G., «Retraktationem zum Lehrgedicht des Parmenides», en *Varia Variorum* (Homenaje a Reinhardt), Münster/Colonia, 1952, pp. 58-68.
HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953.
JAEGER, W., *The Theology of the early Greek Philosophers*, Oxford, 1946.
MANSFELD, J., *Die Offenbarung des Parmenides*, Assen, Van Gorcum, 1964.
MARSAL, J., «Parménides», en *Los filósofos y sus filosofías*, vol. I, Barcelona, Vicens Vives, 1983.
MONTERO MOLINER, F., *Parménides*, Madrid, Gredos, 1960; la obra de Montero ofrece interpretaciones novedosas sobre Parménides. Para nosotros es, sin duda, la mejor obra sobre el eléata, en nuestro país. Véase también, MONTERO, F., «El pensar en la doctrina de Parménides», *Revista de Filosofía*, 1968, páginas 349-361.
NIETZSCHE, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Aguilar, 1932, vol. V.
REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916.
TARÁN, *Parmenides. A text with translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton, 1965.
UNTERSTEINER, M., *Parmenide. Testimonianze e Frammenti*, Florencia, 1959.
VERDENIUS, W.J., *Parmenides. Some Comments on his Poem*, Groningen, 1942.
ZAFIROPULO, J., *L'Ecole éléate*, París, 1955.

Ultimamente se han enriquecido las aportaciones sobre la interpretación del *Poema* con:

FERRERO, G., *La Via della Demone. Per lo studio sulla genesi e la struttura del Poema di Parmenide*, en *La Matematica delle civiltà arcaiche*, Turín, 1979.
IMBRAGUGLIA, G., «¿Via della Demone o via del Nume?» (*nota al saggio* di Giovanni Ferrero), *Rivista Filosofia Oggi*, año VIII, abril-junio, Génova, 1985, pp. 233-284.

Uno de los estupendos trabajos sobre Parménides es

el de W.K.C. GUTHRIE, en *Historia de la Filosofía Griega II*, Madrid, Gredos, 1986.

Por supuesto, Aristóteles en *Metafísica*, así como Platón en *Parménides*, *Teeteto* y *Sofista*, ofrecen sus particulares interpretaciones sobre los presocráticos.

TEMA 5. ATACANTES, DEFENSORES Y CORRECTORES DE PARMÉNIDES

ALEGRE GORRI, A., *Estudios sobre los presocráticos*, Barcelona, Anthropos, 1985 (en este libro resumo el problema que nos ocupa y ofrezco abundante bibliografía).

BROCHARD, V., *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, I: «Les arguments de Zénon d'Elée contra le mouvement», II: «Les prétendus sophismes de Zénon d'Elée», París, 1926.

CALOGERO, G., *Studi sull'Eleatismo*, Roma, 1932.

FRITZ, K. von, *Zenón de Elea en el Parménides de Platón*, Diánoia, 1975.

HULL, L.W.H., *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Barcelona, Ariel, 1961.

7.1. **Empédocles**

BIGNONE, E., *I poeti filosofi della Grecia: Empedocle, studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Turín, 1916.

BOLLACK, J., *Empedocle*, I, «Introduction à l'ancienne physique», París, 1965.

WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, U. von, «Die Katharmoí des Empedokles»; SBB 27 (1929), pp. 626-661 (reim. en *Kleine Schriften*, I, Berlín, 1936, pp. 473-521).

7.2. Anaxágoras

CORNFORD, F.M., «Anaxagoras' theory of Matter», *CQ* (1930).

FRITZ, K. von, «Der Noûs des Anaxagoras», *ABG* (1964), pp. 86-102.

LANZA, D., *Anassagora. Testimonianze e Frammenti*, Florencia, 1966.

ZAFIROPULO, J., *Anaxagore de Clazomène*, París, 1948.

7.4. Atomistas: Leucipo y Demócrito

ALFIERI, V.E., *Gli atomisti: frammenti e testimonianze*, Bari, 1936.

—, *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Florencia, 1953.

BAILEY, C., *The Greek atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.

FURLEY, D.J., *Two studies in the Greek atomists*, Princeton, 1967.

LURIA, S., *Democritea*, Ed Nauka, Leningrado, 1970.

LLANOS, A., *Demócrito y el materialismo*, Buenos Aires, 1963.

MARX, K., *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Madrid, ed. Ayuso, 1971.

7.5. Diógenes de Apolonia

CAPPELLETTI, A.J., *Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica*, Maracaibo, 1974.

ZAFIROPULO, J., *Diogène d'Apollonie*, París, 1956.

7.6. **Medicina griega**

Fuentes

Existe un repertorio reciente de publicaciones sobre medicina hipocrática preparado por G. MALONEY y R. SAVOIE, Quebec, 1982, *Cinq cents ans de bibliographie hippocratique* (recoge 3.332 libros y artículos, de 1473 a 1982).

LITTRÉ, E., *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, París, 1893 y siguientes.
Tratados Hipocráticos, Madrid, Gredos, 1983.

Bibliografía secundaria

ALSINA, J., *Los orígenes helénicos de la medicina occidental*, Barcelona, 1982.
GIL FERNÁNDEZ, L., *Therapeia, La Medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969.
LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática*, Madrid, 1983 (reed.).
VINTRÓ, E., *Hipócrates y la nosología hipocrática*, Barcelona, 1973.

TEMA 8. LA TRAGEDIA ÁTICA [*Y COMEDIA*]

Es este uno de los aspectos de la cultura griega apreciados por nosotros; a él hemos dedicado esfuerzos y trabajos. Actualmente estamos preparando un libro sobre la tragedia ática. La bibliografía que conocemos sobre el tema es abundantísima. Nos refrenaremos, para ofrecer sólo una selección que nos ha parecido adecuada.

Fuentes

En el apartado referente a mitología y religión (tema 1) hemos dado las fuentes referentes a Esquilo, Sófocles y Eurípides.

Ya desde la misma Antigüedad se analizó el fenómeno de la tragedia: así los sofistas, así Platón en muchos diálogos, pero sobre todo en *República, Fedro* y *Leyes*.

ARISTÓTELES, *La poética*, edición de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1974 (espléndida edición).

Bibliografía secundaria

ADRADOS, F.R., *El héroe trágico y el filósofo platónico*, Madrid, Taurus, 1962.

—, *Fiesta, comedia y tragedia*, Madrid, Alianza, 1983. Obra fundamental.

BENVENISTE, E., *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, París, 1948.

BURKERT, W., «Greek Tragedy and Sacrificial Ritual», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 7 (1966), páginas 87-122.

CARCOPINO, J., *L'Ostracisme athénien*, París, 1935.

ELSE, G.F., *Aristotle's Poetics. The Argument*, Leiden, 1957; Cambridge, Mass., 1963. Una de las mejores obras sobre la *Poética* de Aristóteles.

FRAENKEL, E., *Aeschylus. Agamenon* (*edited with a commentary by* E. Fraenkel, Oxford, 1950).

FREUD, S., *Die Traumdeutung*, ed. Franz Deuticke, Viena. Hay traducción castellana: *La interpretación de los sueños*, en Obras Completas, Madrid, Biblioteca Neurs, 1972, y en Alianza Editorial. Freud inició una corriente interpretativa, errada por ahistórica y descontextualizada. Ha tenido seguidores, como Didier Anzie (véase *Les Temps Modernes*, octubre 1966, n.º 245, pp. 675-715). De todas formas, ningún autor seguidor de Freud ha contribuido mucho a la comprensión de la tragedia ática.

GERNET, L., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, París, 1917.
GUEPIN, J.P., *The Tragic Paradox: Mith and Ritual in Greek Tragedy*, Amsterdam, 1968.
HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1978.
—, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1977.
—, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Stuttgart, 1977.
JEANMAIRE, H., *Couroi et Courètes*, Lille y París, 1939.
JONES, J., *Aristotle and Greek Tragedy*, Oxford, 1962.
KAUFMANN, W., *Tragedia y filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1987.
KNOX, B.W., *The Heroic Temper; Studies in Sophoclean Tragedy*, Cambridge, Mass., 1964.
LESKY, A., *Historia de la literatura griega*, Gredos, Madrid, 1976 (con abundante y selecta bibliografía).
—, *La tragedia griega*, Labor, Barcelona, 1965.
—, *Decision and Responsability in the Tragedy of Aeschylus*, Journal of Hellenic Studies, 1986, pp. 78-85.
MELERO BELLIDO, A., *Atenas y el pitagorismo (Investigación en las fuentes de la comedia)*, Universidad de Salamanca, 1972.
MIRALLES, C., *Esquilo, tragedia y política*, Barcelona, Ariel, Convivium.
MURRAY, G., *Esquilo*, Austral, Madrid, 1958.
—, *Eurípides y su tiempo*, México, FCE, 1949.
NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973. (Con Nietzsche sucede como con Heidegger. Remitimos, pues, al lector a la traducción de *Obras Completas* de Nietzsche, en la traducción de Ovejero y Manry y González Vicén (15 vols.), Águilas, Madrid, 1931-1951. El vol. V contiene lo escrito por Nietzsche sobre los griegos.
NUSSBAUM, M.N., *The fragility of goodness, Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press., 1986.
POHLENZ, M., *Die griechische Tragödie*, Gottinga, 1954.

REINHARDT, K., *Sophokles*, Francfort, Vittorio Klostermann, 1976[4].
RIVIER, A., «Remarques sur le "nécessaire" et la "nécessité" chez Eschyle», *Revue des études grecques*, 81, 1968, pp. 5-39.
ROMILLY, J., de, *L'Evolution du pathétique d'Eschyle à Euripide*, París, 1961.
—, *Time in Greek Tragedy*, Nueva York, 1968.
SCHADEWALDT, W., *La actualidad de la antigua Grecia*, Barcelona, Alfa, 1981.
SÉCHAU, L., *Sept Légendes grecques*, París, Les Belles Lettres, 1967. Libro de un estilo literario exquisito.
SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955[3].
STANFORD, W.B., *Ambiguity in Greek Literature*, Oxford, 1939.
VERNANT, J.P., *La Tragédie grecque selon Louis Gernet*, Hommage à Louis Gernet, París, 1966, pp. 31-36.
VERNANT, J.P. y VIDAL-NAQUET, P., *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, vol. I, Madrid, Taurus, 1987 (el original francés es *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1972). Obra fundamental. En ella se analiza la tragedia ática socio-estructural y lingüísticamente. Se la contextualiza para comprender su real significado.
WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, Tycho von, «Die dramatische Technik des Sophokles», en *Phil. Untersuck.*, 22, 1917.
WINNINGTON-INGRAM, R.P., «Tragedy and Greek Archaic Thought», *Classical Drama and its Influence* (Essays pressented to H.D.F. Kitto, Londres, 1965, pp. 31-50).

Fuentes

DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublín-Zurich, Weidmann, 1972.

LISIAS, *Discursos*, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 2 vols., 1929.

UNTERSTEINER, M., *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, Florencia, La Nuova Italia, 4 vols., 1967.

Literatura secundaria

Nosotros hemos publicado una obra sobre la Sofística, cuyo título reza *La Sofística y Sócrates* en la editorial Montesinos de Barcelona, 1986. Remitimos al lector a la bibliografía que allí recomendamos.

Aquí destacaremos:

ADORNO, F., «Note su testi sofistici», en *Studi sul pensiero greco*, Florencia, 1966.

ADRADOS, F.R., *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966.

ADRADOS, F.R., GALIANO, M.F., y LASSO DE LA VEGA, J., *El concepto de hombre en la Antigua Grecia*, Madrid, Coloquio, 1986 (estupendo libro donde se analiza el humanismo en tres períodos de Grecia: en el pensamiento griego arcaico, en la edad ateniense y en la época helenística).

ALFIERI, V.E., «Per la cronologia della scuola di Abdera», *Estudios de historia de la filosofía en homenaje al profesor Rodolfo Mondolfo*, I, Universidad Nacional de Tucumán, 1957.

BERNAYS, J., «Die Kataballontes des Protagoras», *Rheinisches Museum*, 7 (1850).

BOWERSOCK, G. W., *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969.

CAMPILLO IBORRA, N. y VEGAS GONZÁLEZ, S., *Sócrates y los Sofistas*, Universidad de Valencia, 1976.
CASSIRER, E., *La filosofía de la ilustración*, México, 1943 (traducción de E. Imaz).
DG, *Doxographi Graeci* (H. Diels, 1879; Berlín, 1958).
DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960 (traducción de M. Araujo).
DUMONT, J.P., *Les sophistes. Fragments et témoignages*, París, 1969.
DUPRÉEL, E., *Les sophistes*, Neuchatel, 1948.
EDELSTEIN, L., *The idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, 1967.
GIANNANTONI, G., «Il frammento I di Protagora in una nuova testimonianza platonica», *Riv. Crit. di Storia della Filos.*, 15 (1960).
GOMPERZ, H., *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig-Berlín, 1912.
GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 6 vols., 1962-1981.
HEINIMANN, F., *Nomos und Physis*, Basel, 1945.
IJSSERLING, S., «Rhétorique et philosophie», *Rev. Philos. de Louvain*, 74 (1976).
ISNARDI PARENTE, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Florencia, 1966.
—, *Sofistica e democrazia antica*, Florencia, 1977.
JAEGER, W., *Paideia*, México, FCE, 1967.
—, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, 1977.
KENNEDY, G.A., *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, N.J., 1963.
KERFERD, G.B., «The First Greek Sophists», *Classical Review*, 64 (1950).
— (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden, 1981.
—, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981.
LAÍN ENTRALGO, P., *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Barcelona, Anthropos, 1987.
LANA, I., *Le dottrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello stato*, Nápoles, 1973.

LEVI, A., «Studi su Protagora: Le dottrine retoriche del sofista», *Logos*, 25 (1942).
—, *Storia della sofistica*, Nápoles, 1966.
MARROU, H.I., *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires, 1976 traducción de J.R. Mayo).
MENZEL, A., *Calicles*, México, UNAM, 1964.
—, *Hellenika. Gesammelte Kleine Schriften*, Scientia Verlag Aalen, 1979.
MONDOLFO, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1979.
—, *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*, Buenos Aires, 1971.
NESTLE, W., «Die Schrift des Gorgias "Ueber die Natur oder über das Nichtseiende"», *Hermes*, 57 (1922).
—, *Von Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1975.
—, *Historia del espíritu griego*, Barcelona, 1961 (traducción de M. Sacristán).
NORDEN, E., *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913.
PFIEFFER, R., *Historia de la filología clásica*, Madrid, 1981 (traducción de J. Vicuña y M.R. Lafuente).
PIÉTRA, R., «Les sophistes, nos contemporains», *Rev. de Métaph. et de Morale*, 77 (1972).
POPPER, K.R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, 1981.
RAC, *Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. Th. Klausser.
RAMNOUX, C., «Nouvelle réhabilitation des Sophistes», *Rev. de Métaph. et de Morale*, 73 (1968).
SANCTIS, G. de, *Storia dei Greci*, Florencia, 1963[7].

TEMA 10 y 10.1. PERICLES Y LOS HISTORIADORES: HERÓDOTO, TUCÍDIDES Y JENOFONTE

Fuentes

HERÓDOTO, *Historia*, Madrid, Gredos, 1977.
TUCÍDIDES, *La guerre du Péloponnèse*, ed. Jacqueline de Romilly, París, Les Belles Lettres, 1967.

Xenophontis Opera Omnia, ed. E.C. Marchant, Oxford, Oxford Classical Texts, 1900-1904.

Bibliografía secundaria

CECCHIN, S.A., Πάτριος πολιτεία, Turín, Paravia, 1969.
KRAUS, R., *Vida privada y pública de Sócrates*, ed. Sudamericana, 1969 (espléndida recreación novelada —pero rigurosa— del período).
LUCCIONI, J., *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, París, 1947.
—, *Xénophon et le socratisme*, París, 1953.
ROMILLY, J. de, *Histoire et raison chez Thucydide*, París, 1956.
—, *Problèmes de la démocratie grecque*, París, Hermann, 1975.

TEMA 11. SÓCRATES

Fuentes

Casi todos los diálogos de Platón, la *Metafísica* de Aristóteles, las comedias de Aristófanes y las obras socráticas de Jenofonte pueden considerarse las fuentes más importantes para el conocimiento del pensamiento de Sócrates.

Bibliografía secundaria

Remitimos a nuestra obra *La Sofística y Sócrates*, Montesinos, Barcelona, 1986.

ADRADOS, F.R., *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1975,

ALEGRE GORRI, A., *El lenguaje filosófico-político en la obra de Platón. El Mito de la Caverna: Política y filosofía en la República de Platón*, Tesis doctoral, 1984. Puede consultarse en la Biblioteca de Filosofía de la Universidad Central de Barcelona, 4 vols. Análisis de toda la obra de Platón, al hilo conductor del profundo y bellísimo mito de la Caverna. Como Platón es una ventana abierta a Grecia, a propósito de Platón, se reconstruye, en esta tesis, toda la cultura griega. Amplia y selecta bibliografía.

BARKER, E., *Greek Political Theory. Plato and his predecessors*, Londres, 1967.

CALOGERO, G., *Socrate*, Roma, Nuova Antologia, 1955.

FESTUGIÈRE, A.J., *Socrate*, París, 1934.

FOUILLÉ, A.G.E., *La philosophie de Socrate*, París, 1874.

GIGON, O., *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna, 1947.

GROTE, G., *Plato and other Companions of Socrate*, Londres, 1867.

GUARDINI, R., *La mort de Socrate*, París, Seuil, 1956.

MAGALHÃES-VILHENA, V. de, *Socrate et la légende platonicienne*, París, 1952.

—, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, París, PUF, 1952.

MAIER, H., *Sokrates*, Tübinge, 1913.

MONDOLFO, R., *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 1976.

RITTER, C., *Sokrates*, Tübinge, 1931.

TAYLOR, A.E., *Varia Socratica, its Series*, Oxford, 1911.

—, *Socrates*, Edimburgo, 1932 (ed. castellana en México, FCE, 1961).

TOVAR, A., *Vida de Sócrates*, Madrid, Revista de Occidente, 1947.

ZELLER, E., *Sócrates y los Sofistas*, Buenos Aires, Nova, 1955.

Para este tema no nos queda más remedio que remitir al lector a la numerosa bibliografía que nosotros hemos incluido en algunas obras que hemos escrito sobre Platón:

ALEGRE GORRI, A., «Platón: el demiurgo del Ser y de bellas verdades en palabras», en *Los filósofos y sus filosofías*, vol. I, Barcelona, Vicens Vives, 1983.

—, *Textos de Filosofía*, Platón. Selección y análisis de los grandes temas de su filosofía, Barcelona, Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona, 1983.

De todas formas, si hemos de entresacar alguna bibliografía, nosotros nos decantaríamos por la que sigue.

Fuentes. Ediciones de la obra de Platón

ALLINE, H., *Histoire du texte de Platon*, París, 1915.

JACHMANN, G., «Der Platontext», *Nacr. Akad. Gött., Phil.-hist.*, KL, 11, Göttingen, 1941.

Estas dos obras ofrecen un estudio completo de la transmisión de los manuscritos que contienen la obra de Platón, así como la historia de los mismos.

STEPHANUS, H., *Platonis Opera quae extant omnia*, 3 volúmenes, París, 1578, de la que se ha tomado la paginación para todas las ediciones siguientes entre las que entresacaremos: Bekker, I; la primera edición crítica en 10 vols., Berlín, 1816-1823; la de Hermann, 6 vols., Leipzig, Biblioteca Teubneriana, 1851 y ss., algunos de cuyos volúmenes fueron revisados por Wohlrab en 1886-1988.

Cartas, edición bilingüe, prólogo, notas y traducción de Margarita Toranzo, Madrid, 1954.
Critón, traducción y estudio preliminar de María Rico Gómez, Madrid, 1957.
Fedro, edición bilingüe, notas, prólogo y traducción de L. Gil, Madrid, 1957.
Gorgias, traducción y notas de J. Calonge, Madrid, 1951.
Leyes, edición bilingüe, prólogo, notas y traducción de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, 2 vols., 1955.
Menón, edición bilingüe, prólogo, notas y traducción de A. Ruiz de Elvira, Madrid, 1955.
Político, edición bilingüe, prólogo y traducción de A. González Laso, Madrid, 1955.
República, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, 3 vols., 1969.
Sofista, edición crítica, traducción, prólogo y notas de Antonio Tovar, Madrid, 1969.

Y, además, los *Diálogos* que la editorial Gredos de Madrid viene publicando desde 1981.

Otras importantes ediciones modernas

BURNET, J., *Platonis Opera*, Oxford, Clarendon Press, 5 vols., 1899-1907.
DIÈS, A., CROISET, M., MÉRIDIER, L., RIVAUD, A., ROBIN, L. y SOUILHÉ, J., *Platon. Oeuvres complètes*, París, 13 vols., Collections des Universités de France, Les Belles Lettres, 1920 y ss. (bilingüe griego-francés).
FOWLER, H.N. y SHOREY, P. *et alii*, *Plato*, 12 vols., Londres-Cambridge, The Loeb Classical Library, 1914-1929.
JOWET, B., *The Dialogues of Plato, translated into English with analyses and Introductions*, Oxford, 4 volúmenes, 1953.

SCHLEIERMACHER, *Platons Werke*, Berlín, 1804-1809.

Ediciones importantes de algunos diálogos:

BLUCK, R. S., *Plato's Meno*, Cambridge, 1961.

DODDS, E. R., *Plato, Gorgias*, Oxford, 1959.

La Fundació Bernat Metge ha publicado en ediciones bilingües los siguientes:

Defensa de Sòcrates, Critó, Eutifró, Laques, vol. I. Text revisat i traducció de Joan Crexells, Barcelona, 1924.

Cràtil, Menexèn, vol. IV. Text i traducció de Jaume Olives Canals, Barcelona, 1952.

Ió, Hipias Minor, Hipias Major, Eutidem, vol. III. Text i traducció de Joan Crexells, Barcelona, 1928.

Menó, Alcibíades, vol. V. Text i traducció de Joan Crexells, Barcelona, 1956.

Fedó, vol. VII. Text i traducció de Jaume Olives Canals, Barcelona, 1932.

Càrmides, Lisis, Protàgoras, vol. II. Text i traducció de Joan Crexells, Barcelona, 1932.

También los elencos bibliográficos sobre Platón:

Lustrum Internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des klassischen Altertums, 4 (1959) y 5 (1960).

TOTOK, W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, I: «Altertum», Frankfurt am Main, 1964.

Literatura filosófica sobre Platón

Historias de la filosofía griega con capítulos decisivos e importantes para la comprensión de Platón

GOMPERZ, T., *Griechische Denker*, Leipzig, 1893-1909. Hay traducción castellana; Asunción de Paraguay, 1951-1952.

GUTHRIE, W.R.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1975.

JAEGER, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957.

PRÄCHTER, K., *Die Philosophie des Altertums*, en Fr. Ueberweg, *Grundiss der Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, 1957.

Obras generales sobre Platón, así como temáticas parciales

Entre las grandes monografías o estudios totales de la obra completa de Platón tenemos:

BONITZ, H., *Platonische Studien*, Berlín, Vahlen, 1886.

CROMBIE, I.M., *An Examination of Plato's doctrines*, Londres, 2 vols., 1962-1963. Hay traducción castellana en Madrid, Alianza Universidad, 1979.

DIÈS, A., *Autour de Platon*, París, Beauchesne, 2 vols., 1927.

GROTE, G., *Plato and the Other Companions of Socrates*, Londres, 1888.

GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973.

JOLY, H., *Le renversement platonicien. Logos, Episteme, Polis*, París, 1974. Para nosotros, uno de los mejores libros sobre Platón.

RITTER, C., *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehere*, Munich, Beck, 2 vols., 1910-1920.

ROBIN, L., *Platon*, París, 1968.

RYLE, G., *Plato's Progress*, Cambridge, 1966. Revolucionaria, pero subjetiva obra en cuanto a la cronología de los diálogos.

SCHUHL, P.M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, 1949.

TOVAR, A., *Un libro sobre Platón*, Madrid, Austral, 1973.

WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, U. von, *Platon, sein Leben und seine Werken*, Berlín, 2 vols., 1959.

WINSPEAR, A.D., *The Genesis of Plato's Thought*, Nueva York, 1940.

Para las investigaciones estilométricas, a fin de determinar la cronología y autenticidad de los diálogos

LUTOSLAWSKI, W., *The Origin and Growth of Plato's Logic*, Londres, Longman Green, 1897.

Interpretaciones y polémicas más notorias

CROSSMAN, R.H.S., *Plato to-day*, Londres, 1963.

HEGEL, G. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, México, FCE, 3 vols., 1977.

HEIDEGGER, M., *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1954.

LEVINSON, R. B., *In Defense of Plato*, Cambridge, 1953.

POPPER, K., *The Open Society and Its Enemies*, Londres, 1966.

VIDAL-NAQUET, P., «La société platonicienne des Dialogues. Esquisse pour une étude prosopographique». Conferencia pronunciada en la Universidad de Verano Menéndez y Pelayo, Sitges, 1938. (*Version remaniée d'une étude déjà ancienne qui a été presentée sous diverses formes, depuis 1975, notamment à la Scuola Normale Superiore, Pise, à Oxford, New College, à Brown University, Providence, USA, à l'Institut de Droit romain, Paris, et aux Universités de Metz, de Pavie, et de Tel Aviv, sans parler, bien sûr, de mon propre Séminaire à L'École des Hautes Études en Sciencies Sociales.* Nota 1 de P. Vidal-Naquet en su conferencia de Sitges.) No tenemos noticia de que esta conferencia haya sido publicada. Quien la pueda leer encontrará un gran tesoro.

Sobre la época y sus aspectos sociales y culturales, tanto de Platón, como de sus predecesores

ADRADOS, F.R., *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza Universidad, 1975.

BARKER, E., *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, Londres, Methuen, 1918.

MUNK, E., *Die Naturliche Ordnung der platonische Schriften*, Berlín, 1857.

TOVAR, A., *Vida de Sócrates*, Madrid, Revista de Occidente, 1947. Libro especialmente recomendado, tanto por los vastos conocimientos como por la belleza de estilo.

Sobre el tema de la dialéctica

CORNFORD, F.M., *Teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 1968.

GADAMER, H.G., *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cáte-

dra, 1979. Una comparación entre la dialéctica platónica y la de Hegel.
ROBINSON, L.R., *Plato's earlier Dialectic*, Oxford, 1953.

Sobre la teoría de las Ideas
NATORP, P., *Platos Ideenlehre*, Leipzig, Meiner, 1921.
ROSS, D., *Plato's theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1953.
WIELAND, W., *Platon und die Formen des Wissens*, Göttigen, Vandenhoech & Ruprecht, 1982.

Sobre mitología y religión
FESTUGIÈRE, A.J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, Alcan, 1936.
FRUTIGER, P., *Les mythes de Platon*, París, Alcan, 1930.
GRANADA, M.A., «La dimensión mágica de la palabra en Platón, Mito vs. Retórica Sofística», Barcelona, *Revista Travesía*, n.º 3 [en *Quimera*, n.º 41], pp. 12-20.
—, «Amor, spiritus, melancolia», *Revista Faventia*, Barcelona, Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1984, 6/1; pp. 51-71.

Sobre temas políticos y educacionales
BENOIST, J.M., *Tyrannie du Logos*, París, Éditions de Minuit, 1975. Libro muy polémico, pero interesante.
FRITZ, K. von, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlín, 1968.
LANDSBERG, P.L., *La Academia platónica*, Madrid, Revista de Occidente, 1926.
STENZEL, J., *Platon der Erzieher*, Leipzig, 1928.

A propósito del arte, la ética y el amor
GADAMER, H.G., *Platos dialektische Ethik*, Hamburgo, Meiner, 1968.
LLEDÓ, E., *La Memoria del Logos*, Madrid, Taurus, 1984.
—, *El concepto de «poiesis» en la filosofía griega*, Madrid, CSIC, 1961.
PANOFSKY, E., *Idea*, Madrid, Cátedra, 1978.

ROBIN, L., *La théorie platonicienne de l'Amour*, París, PUF, 1907.
SCHUHL, P.M., *Platon et l'art de son temps*, París, PUF. 1933.

TEMA 13. DEMÓSTENES E ISOCRATES

Fuentes

DEMÓSTENES, *Discursos políticos*, Madrid, Gredos, 1980.
ISOCRATES, *Discurso*, Madrid, Gredos, 1979.

Bibliografía secundaria

Las introducciones de Gredos constituyen sendas monografías espléndidas.

CLOCHÉ, P., *Isocrate et son temps*, 1963.
JAEGER, W., *Paideia*, México, FCE, 1957.
KENNEDY, G., *The Art of Persuasion in Greece*, Londres, 1963.
MOSSÉ, C., *La fin de la démocratie athénienne*, París, 1962.

TEMA 14. ARISTÓTELES

Fuentes

Aristotelis Opera edidit Academia Regis Borussica, Berlín, 1813-1970. Consta de 5 vols. así desglosados: I-II: «Aristotelis Graece» (texto de I. Bekker); III: «Aristoteles Latine» (con las traducciones del Renacimiento); IV: «Scholia in Aristotelem» (textos

de comentarios griegos recogidos por C.A. Brandis); V: «Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta» (fragmentos recogidos por V. Rose), «Scholia in Aristotelem» (suplemento de H. Usener), «Index Aristotelicus» (por H. Bonitz).

Hay muy buenas ediciones y traducciones castellanas en el Instituto de Estudios Políticos de Madrid y en Gredos. Así, *Metafísica* (V. García Yebra), *Poética* (V. García Yebra), *Política* (Julián Marías y M. Araujo), *Ética a Nicómaco* (M. Araujo y J. Marías), *La Constitución de Atenas* (A. Tovar), *De anima* (Tomás Calvo), *Retórica* (A. Tovar), *De Interpretatione* (García Suárez, Universidad de Valencia).

En el caso de Aristóteles sí que se impone una selección drástica.

Remitimos al lector a la amplísima y comentada bibliografía de Giovanni Reale: *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1985.

Sólo citaremos la siguiente bibliografía secundaria.

ARNIM, H. von, *Zu W. Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles*, Wiener Studien, 1928.

BERNAYS, G., *Die Dialoge des Aristoteles in ihren Verhältniss zu seine übrigen Werken*, Berlín, 1863.

BERTI, E., *L'unità del sapere in Aristotele*, Padua, 1965.

BIGNONE, E., *L'Aristotele perdutto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, 1973.

BRENTANO, F., *Aristóteles*, Barcelona, Labor, 1983.

BRUN, J., *Aristote et le Lycée*, París, 1961.

CASE, T., «Aristotle», en *Encyclopedia Britannica*, Londres, 2 vols. 1911.

—, *The developpment of Aristotle*, Mind, 1925, pp. 80-86. (Case reivindicó el haber sido el iniciador o predecesor del método histórico-genético de W. Jaeger.)

COVOTTI, A., *La doppia redazione della Metafísica di Aristotele*, Roma, 1866.

DÜRING, I., *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966.

FRÈRE, J., *Les grecs et le désir de l'être; des préplatoniciennes à Aristote*, París, Les Belles Lettres, 1981.

JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia del desarrollo intelectual*, México-Madrid-Buenos Aires, FCE, 1984 (2.ª reimpresión en España, versión de José Gaos). Este libro, cuya primera edición alemana es de 1923, revolucionó los estudios aristotélicos. Dejando a un lado los métodos lógico-sistemáticos sobre el análisis de la obra de Aristóteles, aplicó el método histórico genético. Llegó a la conclusión de que los grandes tratados de Aristóteles *(Física, Metafísica, Ética* y *Política)* mostraban partes de muy diferente contenido doctrinal; ello era debido a que esos escritos pertenecían a épocas diversas de la vida de Aristóteles. Tal método ya lo inició T. Case en su artículo «Aristotle», *Encyclopedia Britannica*, Londres, 1911. Desde Jaeger nadie ha permanecido ajeno a su tesis, ha tenido defensores y críticos.

—, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlín, 1912.

LLEDÓ, E., Introducción a Aristóteles: *Ética nicomáquea y Ética eudemia*, Madrid, Gredos, 1985 (traducción de J. Pallí).

MANSION, A., *Introduction à la Physique aristotelicienne*, Lovaina, 1945².

MOREAU, J., *Aristote et son école*, París, 1962.

MOSTERÍN, J., *Historia de la Filosofía. 4: Aristóteles*, Madrid, Alianza, 1984. Se trata de una clara exposición de las doctrinas de Aristóteles.

NUYENSS, F.G.C., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina, 1948.

OGGIONI, E., *La filosofia prima di Aristotele*, Milán, 1939.

ROSS, D., *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924.

ROSS, D., *Aristotle*, Londres, 1923.

TRICOT, J., Edición y comentarios de la *Metafísica*, París, Vrin, 1966.

WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, U. von, *Aristoteles und Athen*, Berlín, 1983.
ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1921.
ZUBIRI, X., «Aristóteles», en *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 1982².
—, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza editorial, 1987⁹.

Y además, son dignas de destacar las obras de Pierre Aubenque:

Le probleme de l'être chez Aristote, París, 1966 (hay edición castellana) y
La prudence chez Aristote, París, 1963.

Sí que nos interesa resaltar alguna obra sobre las relaciones doctrinales entre Platón y Aristóteles:

KRÄMER, H.-J., *Areté bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959.
CHERNISS, H., *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Nueva York, 1962.
—, *The Riddle of the Early Academy*, Nueva York, 1962.
ROBIN, L., *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, París, 1908.
ROSS, D., *Plato's theory of Ideas*, Oxford, 1953 (hay traducción castellana).
STENZEL, J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlín, 1924.
ZÜRCHER, J., *Aristoteles Werk und Geist*, Paderborn, 1952.

Las ediciones de la obra de Aristóteles han sido muchas. Remitimos a la supramentada obra de G. Reale, donde se indican las más relevantes.

También deseamos reseñar que nosotros hemos hecho una traducción con introducción y notas críticas de *Los Económicos* del Pseudo-Aristóteles, Barcelona, Orbis, 1985. Véase también Granada, M.A., «Aristóteles, la culminación de todo un período de la historia de la filosofía», en *Historia del Pensamiento*, Barcelona, Orbis, 1983, vol. I, pp. 149-171.

Finalmente, remitimos a la bibliografía de Tomás Calvo en la introducción al *De Anima*, Madrid, Gredos, 1978, y la de E. Lledó en introducción a *Ética nicomáquea y Ética eudemia*, Madrid, Gredos, 1986.

TEMA 15. FILOSOFÍA HELENÍSTICA

HEGEL pensaba que el período helenístico era la decadencia de Grecia y un período de transición hacia la Romanidad. Pero fue J.G. Droysen (*Geschichte des Hellenismus*, 1836-1843) quien reivindicó significación propia y específica para el período. Sobre Droysen, véase E. Lledó, «La metodología histórica de Droysen», en *Lenguaje e Historia*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 159-161.

Fuentes

Epicuro y el epicureísmo

ARRIGHETTI, G., *Epicuro. Opere*, Turín, Einaudi, 1973.

BIGNONE, E., *Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze*, Roma, Bari, 1966.

DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos más ilustres*, Barcelona, Orbis, 1985. El libro VII está dedicado a los estoicos; el libro IX ofrece una visión del escepticismo; el libro X está dedicado a Epicuro.

GIGANTE, M. y SCHMID, W., *Glossarium Epicureum*, Roma, 1977 [índice de todas las palabras utilizadas en los fragmentos de Epicuro].

JUFRESA, M., *Epicuro, Lletres*, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1975.

LUCRECIO, *De Rerum Natura*, edición y traducción de Bailey, Oxford, 1947 (hay una traducción castellana de E. Valentí Fiol, Barcelona, Bosch, 1976; también hay una vieja traducción del Abate Marchena reeditada en Barcelona, Orbis, 1984).

USENER, H., *Epicurea*, Leipzig, 1887.
WOTKE, C., descubrió las sentencias del *Gnomologio Vaticano*, que publicó en 1888.

Escepticismo

Las ediciones y traducciones más importantes de la obra de Sexto Empírico son la de H. Mutschmann *et alii*, Leipzig, 1914-1954; y la de F.G. Bury, Londres, Loeb Classical Library, 1953.

Sobre la Stoa

La colección canónica de testimonios para el estoicismo (desde Zenón hasta Antipater de Tarso) es la de H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, 1903-1924, reimpreso en Stuttgart.

Ciencia alejandrina

Científicos griegos (preparada por Francisco Vera), Madrid, Aguilar, 1970.

Bibliografía secundaria

Epicuro y el epicureísmo

ACOSTA, E. y GARCÍA GUAL, C., *Epicuro. Ética. La génesis de una moral utilitaria*, Barcelona, Seix Barral, 1974.
BAILEY, C., *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.
BIGNONE, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, La Nuova Italia, 1936.
BLOCH, O.R., *Actes du VIIIe. Congrès de l'Association G. Budé*, París, 1968, «État présent des recherches sur l'épicureisme grec», París, Les Belles Lettres, 1970.
DE WITT, N.W., *Epicurus and his philosophy*, Minneapolis, 1954.
DIANO, C., *Scritti epicurei*, Florencia, 1974.
FARRINGTON, B., *La rebelión de Epicuro*, Barcelona, 1968.

FESTUGIÈRE, A.J., *Los dioses de Epicuro*, Buenos Aires, Eudeba, 1960.
GARCÍA GUAL, C., *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1981.
GARCÍA GUAL, C. e IMAZ, M.J., *La Filosofía helenística; Éticas y Sistemas*, Madrid, Cincel, 1986.
GASSENDI, P., *De vita et moribus Epicuri*, Lion, 1647.
—, *Animadversiones*, Lion, 1649 (traducción comentada del libro X de Diógenes Laercio).
—, *Syntagma philosophicum*, Lion, 1658.
GRANADA, M.A., «Epicuro», en *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, vol., I, 1983.
LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, Barcelona, Montesinos, 1984.
MARX, K., *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Madrid, Ayuso, 1971.
MOSTERÍN, J., *Historia de la Filosofía. 5. El pensamiento clásico tardío*, Madrid, Alianza, 1985.
MÜLLER, R., *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Berlín, 1974.
NIZAN, P., *Les matérialistes de l'Antiquité*, París, Maspero, 1936.
PASQUALI, A., *La moral de Epicuro*, Caracas, 1970.
RIST, J.L., *Epicurus. An Introduction*, Cambridge, 1972.
RODIS-LEWIS, G., *Épicure et son école*, París, Gallimard, 1975.
STECKEL, H., «Epikur», en *Pauly-Wissowa*, Sup. Band., 11, pp. 579-652.
QUEVEDO, Francisco de, *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, Madrid, Tecnos, 1986 (edición de Eduardo Acosta Méndez).

Escepticismo

BROCHARD, V., *Les sceptiques grecs*, París, Vrin, 1959.
ROBIN, L., *Pirrhon et le scepticisme grec*, París, PUF, 1944.
STOUGH, C.L., *Greek skepticism*, L.A., 1969.
PRA, M. del, *Lo scetticismo greco*, Bari, Laterza, 2 vols., 1975.

Estoicismo

MATES, B., *Stoic Logic*, L.A., 1953.

POHLENZ, M., *Die Stoa. Geschichte einer geistlichen, Bewegung*, Göttingen, 1949.

PUENTE OJEA, G., *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, 1974.

Sobre los tres, véase la estupenda obra de A. Long, *La filosofía helenística*, Madrid, Revista de Occidente, 1975 (con estupenda y comentada bibliografía). Para el entorno socio-cultural, véase Rostowtzeff, M., *Historia social y económica del mundo helenístico*, 2 vols., Espasa Calpe, Madrid, 1967. Una obra estupenda es la de Claire Préaux, *El mundo helenístico: Grecia y Oriente*, 2 vols., Barcelona, Labor, 1984. Se trata de un estudio total, es decir, de economía, política, derecho, ciencia, filosofía, literatura, etc., de la época helenística. La época helenística es considerada como un período propio y unitario sólo desde Droysen, que fue quien acuñó el término *helenismo*.

DROYSEN, J.G., *Geschichte des Hellenismus*, 3 vols., 1836-1843. (Véase E. Lledó, «La metodología histórica de Droysen», en *Lenguaje e Historia*, Barcelona, Ariel, 1978.)

También para el entorno socio-cultural, véanse:

FERGUSON, A.S., *Hellenistic Athens*, Londres, 1911.

FESTUGIÈRE, A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, París, 1950².

Sobre los cínicos

GARCÍA GUAL, C., *La secta del perro. Diógenes Laercio: Vidas de los filósofos cínicos*, Madrid, Alianza editorial, 1987 (en pp. 91-93 se ofrece una completa bibliografía sobre los cínicos).

Sobre la ciencia alejandrina

DUHEM, P., *Le système du monde des grecs à Copernic*, París, 1913.

HEATH, T.L., *History of Greek Mathematics*, Oxford, 1921.
—, *Greek Astronomy*, Londres, 1932.
NILSSON MARTIN, P., *The Rise of Astrology in the hellenistic Age*, Lund, 1943.
PARSONS, E.A., *The alexandrian library, glory of the hellenic world*, Londres, 1952.
REY, Abel, *La jeunesse de la Science grecque*, París, 1933.
—, *La maturité de la pensée scientifique grecque*, París, 1939.
—, *L'apogée de la Science technique grecque*, París, 1946-1948.
SIMON, P., *Histoire de l'école d'Alexandrie*, París, 1845.
TANNERY, P., *Pour l'histoire de la Science hellène*, París, 1887.

TEMA 16

Para los subapartados 16.1 y 16.2, remitimos a la ya mencionada obra de A. Long, *La filosofía helenística*. Ofrecemos, sin embargo, bibliografía de Cicerón, Epicteto, Lucrecio, Marco Aurelio, Plutarco y Séneca.

Fuentes

CICERÓN, M.T., Las mejores ediciones son la de Orelli-Baiter-Halm: *Ciceronis Opera*, Zurich, 8 vols., 1845-1861; la teubneriana, *Lipsia*, París, Les Belles Lettres; Oxford, Oxford Classical y Cambridge, Loeb.
MARCO AURELIO, *Meditations*, ed. y traducción de A.S.L. Farquharson, Oxford, 1944.
PLUTARCO, *Moralia*, ed. Pohlenz —revisada por R. Westmann—, Leipzig, 1959.
SÉNECA, *Epistulae morales*, ed. L.D. Reynolds, Oxford, 1965.

Sobre Cicerón véase F. Fortuny, «Marcus Tullius Cicero», en *Los filósofos y sus filosofías*, I, Barcelona, Vicens Vives, 1983.

16.3. **Plotino**

Fuentes

BRÉHIER, E., *Plotin, Ennéades*, París, Les Belles Lettres, 1924-1938.

Plotini Opera, ed. Henry, P. y Schwyzer, H.R., París-Bruselas, 1957-1973.

Plotino, Enéadas, Madrid, Gredos, 1982 (traducción de J. Igal). Contiene estupenda bibliografía y una interesante introducción.

Bibliografía secundaria

AMSTRONG, A.H., *Introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1980.

BRÉHIER, E., *La philosophie de Plotin*, París, 1928.

DODDS, E.R., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, ed. Cristiandad, 1975.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo, «Plotino, de la metafísica del Ser a la del sentido», en *Los filósofos y sus filosofías*, vol. I, Barcelona, Vicens Vives, 1983.

GRANADA, M.A., «Plotino y el neoplatonismo», en *Historia del pensamiento*, Barcelona, ed. Orbis, 1983, páginas 237-243.

MONDOLFO, R., *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 1940.

PUECH, H.Ch., *En torno a la gnosis*, I: «Posición espiritual y significación de Plotino», Madrid, Taurus, 1983.

REYES, A., *La filosofía helenística*, México, FCE, 1965.

SANTA CRUZ, M.I., *La génese du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, París, 1979.

Para 17.1 recomendamos las siguientes obras:

BRÉHIER, E., *Philosophie du Moyen Âge*, París, Albin Michel, 1937.

DODDS, E.R., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.

GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes cristianos hasta el fin del s. XIV*, Madrid, Gredos, 1982.

Los gnósticos, introducciones, traducciones y notas de José Montserrat Torrents, Madrid, Gredos, 2 vols., 1983.

Sagrada Biblia, edición de Nácar-Colunga, Madrid, BAC, MCMXI[II].

UEBERWEG, F., *Die patristische und scolastische Philosophie*, 10.ª edición, publicada por B. Geyer, Berlín, 1928.

WULF, Maurice de, *Histoire de la philosophie médiévale*, París, Vrin, 1936.

17.2. **San Agustín**

Fuentes

Obras de san Agustín, por N. Capanaga y A.C. Vega, El Escorial, 1930 y ss.

Obras de san Agustín, La BAC, 1946 y ss., 18 vols.

Bibliografía secundaria

LABRIOLLE, Pierre de, *La réaction païenne (étude sur la polémique antichrétienne du Ier. VIe. Siècle)*, París, L'Artisan du Livre, 1950.

ROBLES, L., «San Agustín, el conocimiento como premio de la fe», en *Los filósofos y sus filosofías*, vol. I, Barcelona, Vicens Vives, 1983, pp. 199-253.

REPERTORIO BIBLIOGRÁFICO Y GRANDES OBRAS DE CONJUNTO

Para finalizar, nos parece oportuno reseñar algunos repertorios bibliográficos y grandes obras, que solemos recomendar a los alumnos.

LAMBRIANO, S., *Bibliographie de l'Antiquité classique, 1896-1914*, París, 1951.

Lustrum Internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des Klassischen Altertums.

MAROUZEAU, J., *Dix années de bibliographie classique*, Bibliographie critique et analytique de l'Antiquité greco latine pour la période 1914-1924, París, 1927-1941.

MIGNE, *Patrologia graeca*, 162 vols., 1857-1866, y *Patrología latina*, 221 vols., 1844-1864.

PRÄCHTER, K., «Die Philosophie des Altertums», en Ueberweg, F.R., *Grundis der Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, 1957.

TOTOK, W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, I: «Altertum», Francfort, 1964.

Muy buena y abundante bibliografía sobre Grecia puede hallarse en *Anthropos. Boletín de Información y Documentación, Monográfico dedicado a Francisco Rodríguez Adrados*, núms. 37-38, Barcelona, 1984.

También *Anthropos. Boletín de Información y Documentación; monográfico dedicado a José Alsina Clota*, núm. 63, Barcelona, 1986. Especialmente dedicado a la medicina griega.

También el *Repertorium Litterarum Graecarum (Ex Codicibus, Papyris, Epigraphis)*, preparado por J.L. Facal y Aníbal González, Madrid, Instituto Antonio de Nebrija, CSIC, 1982.

BIBLIOGRAFÍA PARA ALGUNOS DE LOS PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN

Dentro de los proyectos de investigación que hemos presentado, hay uno, el número 2 *(Sobre la Academia platónica)*, del que deseamos ofrecer bibliografía (del resto de los proyectos de investigación, consideramos suficiente la bibliografía ofrecida en la general).

Fuentes

Las fuentes más importantes son las *Cartas* de Platón, *La Descripción de Grecia* de Pausanias y *De finibus* de Cicerón.

Literatura sobre la Academia

BOYANCÉ, P., *Le culte de les Muses chez les Philosophes Grecs*, París, 1937.

CHERNISS, H.E., *The riddle of the early Academie*, Berkeley University Press, 1945.

DELATTE, A., *Essai sur la politique pythagoricienne*, Lieja, 1922.

FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, Berlín y Leipzig, 1928.

FRITZ, K. von, *Pythagorean politics in Southern Italy*, Nueva York, Columbia University Press, 1940.

GOMPERZ, T., *Die Akademie und ihr vermeintlicher Philomacedonismus*, Wiener Studien, 4 (1882), 102-120.

HERTER, H., *Platons Akademia*, Bonn, 2.ª ed., 1952.

HOWALD, E., *Die platonische Akademie und die moderne Universitas Litterarum*, Zürich, 1921.

HUIT, C., *Platon*, París, 1893 (contiene una estupenda descripción del lugar).

IMMISCH, O., *Die Akademie Platons und die modernen Akademien*, Neue Jahrbücher für klassische Philologie, 150 (1894), pp. 421-442.

JAEGER, W., *Aristóteles*, México, FCE, 1983 (contiene abundante e interesante información sobre las actividades políticas de la Academia).
KELLER, O., *Die Akademie der Platoniker im Altertum*, Monatshefte der Comeniusgesellschaft, 1899.
LANDSBERG, P.L., *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*, 1923. Nosotros hemos usado la traducción castellana que lleva por título *La Academia platónica*, Madrid, Revista de Occidente, 1926.
MEKLER, S., ed., *Academicorum philosophorum index Herculanensis*, 1958.
MINAR, E., *Early pythagorean politics*, Baltimore, 1942.
RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *El héroe trágico y el filósofo platónico*, Madrid, Taurus, Cuadernos de la Fundación Pastor (6), 1962 (breve libro de un valor incalculable).
SCHULL, P.M., *Platon et l'activité politique de l'Académie*, REG, 59, 1946-1947, pp. 46-53.
USENER, H., *Die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit in der platonischen Akademie*, originario de 1884, ahora reimpreso en Kleine Schriften, III, 1912.
WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, U. von, *Platon*, Berlín, 2 vols., 1959.
ZÜRCHER, J., *Das Corpus Academicum*, 1954, y *Lexicon Academicum*, 1954.

PRINCIPALES REVISTAS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Reseñaremos las más importantes revistas de historia antigua, pero también alguna de filología clásica, arqueología, etc.

España

Hispania Antiqua, desde 1971, primero en Vitoria, luego en Valladolid (HA).
Archivo español de Arqueología, desde 1925, Madrid, Instituto Español de Arqueología del CSIC (AEA).
Hispania Antiqua Epigraphica (es un suplemento de la anterior, 1950-1969), HAE.
Habis, Sevilla, desde 1970; Arqueología y Filología Clásica.
Emérita, Madrid, Instituto Antonio de Nebrija, del CSIC, desde 1933.
Estudios clásicos, Madrid, SEEC, desde 1950 (EC o EST. CL).
Cuadernos de Filología Clásica, Madrid, Universidad Complutense, desde 1971 (CFC).
Faventia, Barcelona, Departamento de Lenguas Clásicas de la Universidad Autónoma; desde 1979.
Hesperides, Madrid, Asociación Cultural Hispano-Helénica; desde 1982, literatura, arte, historia, incluida la Grecia medieval y moderna.
Gerión. Revista de Historia Antigua, Madrid, Universidad Complutense; desde 1983.

Francia

Revue des Études Anciennes, Burdeos, CNRS, desde 1899 (REA).
Revue des Études Grecques, París, desde 1888 (REG).
Revue des Études Latines, París, desde 1923 (REL).
Bulletin de Correspondence Hellénique, Ecole française d'Athènes, desde 1877 (BCH).
Mélanges de l'Ecole Français de Rome. Antiquité; desde 1881 hasta 1970 (MEFRA).
Revue de Philologie, de Littérature el d'Histoire Antique, París (RPh).
Revue Archéologique, París, desde 1884 (RA).

Comptes Rendues de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres, París, desde 1875 (CRAI).
Revue Historique (RH), París.

Bélgica

L'Antiquité Classique, Bruselas, 1981, vol. L, semestral (AC).
Revue Belge de Philologie et d'Histoire, Bruselas, 1981, vol. LIX.

Italia

Rivista Storica dell'Antichità, Bolonia, vol. XI, en 1981 (RSA).
Rivista di Filologia e Istruzione Classica, Turín, volumen CIX, en 1981 (RFIC).
Athenaeum, Bavía, vol. LIX, en 1981.
Parola del Passato, Milán, desde 1901 (PP).
Dialoghi d'Archeologia, Milán, 1967 (DAr).

Inglaterra

Journal of Hellenic Studies, Society for the Promotion of the Hellenic Studies, Londres, desde 1880 (JHS).
Journal of Roman Studies, Londres, desde 1910 (JRS).

Estados Unidos

American Journal of Philology, Baltimore, desde 1880 (AJP).
American Journal of Archaeology, desde 1897 (Archaeological Institut of America) (AJA).
Hesperia, Princeton, desde 1932. Escuela Americana de Atenas.

Alemania

Historia, Wiesbaden, desde 1950.
Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts (de Atenas y Roma), Berlín, Walter de Gruyter, desde 1886.
Madrider Mitteilungen, Mainz, desde 1960.
Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie, Berlín, desde 1866.
Archiv für Bebriffsgeschichte, Bonn, desde 1965.
Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlín, 1888-1932.

Austria

Anzeiger für Altertumswissenschaft, Viena, desde 1948.

Holanda

Phronesis, Assan, desde 1955.
Studien zur Problemsgeschichte der antiker und mittelalterlichen Philosophie, Leiden, 1965 y ss.

ÍNDICE

EX LIBRIS

ARMAUIRUMQUE

Prólogo 9

INTRODUCCIÓN 17
Sobre cómo hacer historia de la filosofía griega . 23
Interrelaciones mito-logos; pensamiento mitológico *versus* no mitológico 29
Interrelaciones sociedad-cultura-filosofía . . . 42
Interrelaciones ciencia-técnica-filosofía . . . 58
Relaciones lenguaje-filosofía 74

PROGRAMA DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA . 125

JUSTIFICACIÓN DEL PROGRAMA 163

PROYECTO DE INVESTIGACIÓN 197

BIBLIOGRAFÍA 205